அயோத்திதாசர் என்னும் முதற்சிந்தனையாளர்

ஜெயமோகன்



உள்ளே...

(1) முதற்சிந்தனையாளர் என்றால் யார்?

அசல் சிந்தனையாளர் அல்லது மூலச்சிந்தனையாளர் அல்லது முதற்சிந்தனையாளர் என்ற ஒரு கருதுகோள் என் சிந்தனையில் என்றும் இருந்துகொண்டிருக்கிறது. அதற்கு முன் கேட்டுக்கொள்ளவேண்டியது, உண்மையில் மூலச்சிந்தனை என ஒன்று உண்டா என்பதே. மானுடச் சிந்தனை என்பது ஒரு அறுபடாத பெரும்பிரவாகம். எல்லாச் சிந்தனைகளும் ஏற்கனவே இருந்த சிந்தனைகளின் தொடர்ச்சிதான், வரப்போகும் சிந்தனைகளின் முன்னோடிதான். சுத்த சுயம்புவான சிந்தனை என ஒன்று இல்லை. அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகளுக்குக்கூட அப்படி மூலவடிவங்களைத் தேட முடியும். தத்துவத்தின் அடிப்படையான தேடல்களும் பதில்களும் மிகமிகத்தொன்மையானவை.

அப்படியென்றால் மூலச்சிந்தனை என்றல் என்ன? நான் இவ்வாறு வகுத்துக்கொள்வேன். ஏற்கனவே இருந்த ஒரு சிந்தனைப்போக்கில் புதிய ஒரு திசைவழியையோ புதிய ஒரு கட்டமைப்பையோ உருவாக்கும் சிந்தனையே மூலச்சிந்தனை. அப்படியல்லாமல் ஏற்கனவே இருக்கும் சிந்தனைகளின் விரிவாக்கமாகவோ நடைமுறைப்படுத்தலாகவோ இருக்கும் சிந்தனையை வழிச்சிந்தனை என்று சொல்லலாம். மூலச்சிந்தனையாளர்கள் தங்கள் முன்னோடிகளிடமிருந்து எடுத்த கருதுகோள்களில் தங்கள் சொந்த மெய்யறிதல் மூலம் தெளிவான திருப்பம் ஒன்றை நிகழ்த்துகிறார்கள். அந்தத் திருப்பத்தை அவர்களின் தனிப்பட்ட சிந்தனையாக நாம் எடுத்துக்கொள்ளலாம்.

வழிச்சிந்தனையாளர்களுக்குப் பல உதாரணங்களை நாம் கூறமுடியும். இரு வேறுபட்ட உதாரணங்கள் என பாரதியையும் ஈ.வே.ராவையும் சொல்வேன். விரிவாக்கம் நடைமுறையாக்கம் என்ற இரு முறைமைகளுக்கான உதாரணங்கள் இவர்கள்.

பாரதியைப் பத்தொன்பதாம்நூற்றாண்டு ஐரோப்பா உருவாக்கிய புரட்சிகரச் சிந்தனைகளுக்கும் இந்திய மறுமலர்ச்சி உருவாக்கிய நவீன ஆன்மீக சிந்தனைகளுக்கும் வாரிசாக அமைந்தவர் என வரையறைசெய்யலாம். அவரே சொல்லிக்கொண்டபடி அவர் ஒரேசமயம் ஷெல்லிதாசன் மற்றும் சக்திதாசன். பாரத நாட்டை சக்திவடிவமாக கண்டார் பாரதி. அது இந்திய மறுமலர்ச்சிப் பேரியக்கம் உருவாக்கிய ஒரு தரிசனம். அரவிந்தரிடம் இருந்து பாரதி பெற்றுக்கொண்டது. இந்திய விடுதலைக்காக, மீட்புக்காக பாரதி

நம்பியது ஷெல்லி பிரதிநிதித்துவம் செய்த ஐரோப்பிய புரட்சிகர- சீர்திருத்தவாத நோக்கை.

இந்த இரண்டின் கலவையாக பாரதியின் நோக்கை எடுத்துக்கொண்டோமென்றால் பாரதியின் சுயமான பங்களிப்பு என்பது இவ்விரண்டுக்கும் ஒரு வெற்றிகரமான கலவையை உருவாக்கியது மட்டுமே என்று காணலாம். ஷெல்லியின் ஓர் இந்திய விரிவாக்கம். பல கவிதைகளை உதாரணமாகக் காட்டலாமென்றாலும் 'சிவாஜி தன் படைகளுக்குச் சொன்னது' என்ற நீள்கவிதை அடிப்படையில் ஷெல்லியின் அழகியலையும் நோக்கையும் கொண்டது, அதே சமயம் இந்திய மறுமலர்ச்சியுகத்தின் மன எழுச்சிகளால் ஆனது. இந்தக் கலவையும் விரிவாக்கமும் தான் பாரதியின் சிந்தனைத்தளத்துச் தனித்தன்மை.

ஈவேரா அவர்களைப் பத்தொன்பதாம்நூற்றாண்டு ஐரோப்பிய நாத்திகவாதச் சிந்தனைகளைத் தமிழ்ச்சூழலில் நடைமுறைத்தளத்தில் கொண்டுவர முயன்றவர் என்று எளிதாக வரையறை செய்யலாம். அச்சிந்தனைகளை அவர் நேரடியாகக் கற்றவரல்ல. அவர் நடைமுறைத்தளத்தில் இருந்து தொடங்கினார். அன்றைய காங்கிரஸ் அரசியலில் புகுந்து அதிலிருந்த முதல்கட்ட சாதிய ஆதிக்க நோக்குக்கு எதிராகப் பிற்படுத்தப்பட்ட சாதிகளின் அரசியலை உருவாக்க ஆரம்பித்தார். அந்த அரசியல் அவரைப் பிராமண எதிர்ப்புக்கும், அதனூடாக இந்து மத எதிர்ப்புக்கும், பின்னர் கடவுள்மறுப்புக்கும், கடைசியாகப் பகுத்தறிவியக்கத்துக்கும் கொண்டுவந்து சேர்த்தது.

ஈவேரா தன் மாணவர்களிடமிருந்தே மேலைநாட்டுப் பகுத்தறிவுச் சிந்தனைகளைக் கற்றுக்கொண்டார். அவரது கருத்துக்களைத் தீர்மானித்த மாணவர்களில் இருவர் முக்கியமானவர்கள்.குத்தூசி குருசாமி அவர்களில் மூத்தவர். பின்னர் ஈவேரா அவர்களின் கடும் விமர்சகராகவும் வாரிசாகவும் ஆன சி.என்.அண்ணாத்துரை அடுத்தவர். இந்தப் பகுத்தறிவுவாதக் கருத்துக்கள் அன்றைய இந்தியச்சூழலில் பரவலாகப் புழக்கத்தில் இருந்தன. அவை பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு ஐரோப்பாவில் கிறித்தவ மேலாதிக்கத்துக்கு எதிராக உருவாகிக் கல்வி வட்டாரங்களில் புகழுடன் இருந்தன. ஆங்கிலக் கல்வி வழியாக இந்தியாவிலும் அவை பரவின.

ஏறத்தாழ ஒரே காலகட்டத்தில் இந்தியாவின் எல்லா மொழிச்சூழல்களிலும் பகுத்தறிவுவாதம் அறிமுகமாகியிருப்பதைக் காணலாம். கேரளம் முதலிய இடங்களில் இடதுசாரி இயக்கம் அதை உள்வாங்கி வளர்ந்தது. கர்நாடகத்தில் சோஷலிச இயக்கத்தின் ஒரு முகமாக அது இருந்தது. தமிழகத்தில் அது பிற்படுத்தப்பட்டோர் அரசியலின் ஒரு கொள்கைமுகமாக முன்வைக்கப்பட்டமையால் பிற இடங்களைவிட அதிகமான அரசியல் முக்கியத்துவம் பெற்றது.

ஈவேரா அவ்வாறு வந்துசேர்ந்த ஐரோப்பிய பகுத்தறிவுவாத சிந்தனைகளை தமிழ்நாட்டில் நடைமுறை நோக்குடன் முன்வைத்தார். அச்சிந்தனைகளை அவர் இந்திய வரலாற்றின் அடிப்படையில் அல்லது பண்பாட்டின் அடிப்படையில் ஆராய்ந்ததாகவோ முன்னெடுத்ததாகவோ கூறமுடியாது. சொல்லப்போனால் அச்சிந்தனைகளை அவ்வப்போது தோன்றியபடி முன்னுக்குப்பின் முரணாகக்கூட அவர் தீவிரமான கருத்துப்பூசல் நடையில் முன்வைத்துச்சென்றார்.

பாரதி , ஈவேரா இருவருமே தமிழ்ச்சிந்தனையைப் பெருமளவு பாதித்திருக்கிறார்கள். நீண்ட மரபைப் புதிய காலச்சூழலில் வைத்து மறுபரிசீலனைசெய்யவும் மறு ஆக்கம் செய்யவும் பாரதி தூண்டுதலாக இருந்தார். தமிழில் பின்னர் உருவான முக்கியமான இலக்கியவாதிகள் , சிந்தனையாளர்களில் அவரது செல்வாக்கு அதிகம். அவருடையது ஆக்கபூர்வமான அணுகுமுறை என்பதனால் அதன் பாதிப்பும் படைப்பூக்கம் கொண்டதாக இருந்தது. பாரதியின் செல்வாக்கு அறிவுஜீவிகளிடம் தான் அதிகம். ஐந்து தலைமுறைக்கும் மேலாக அது நீடிக்கிறது.

ஈவேராவின் பாதிப்பு என்பது அதிகமும் பொதுமக்களிடம்தான். அவருடையது வெகுஜன இயக்கம் சார்ந்த செயல்பாடு. மரபின் இறுகிப்போன நம்பிக்கைகளையும் ஆசாரங்களையும் உடைத்து மறுபரிசீலனைசெய்ய வைத்ததில் அவர் ஆற்றிய பணி குறைத்து மதிப்பிடத்தக்கதல்ல. ஆனால் அது பெரும்பாலும் அதிர்ச்சி மதிப்பு சார்ந்த வெளிப்பாடுகளால் ஆனது என்பதனாலேயே அதன் செல்வாக்கும் மேலோட்டமானதே. பெரும்பாலும் வெகுஜன அரசியல் தளத்திலேயே அது நின்றுவிட்டது. சிந்தனைத்தளத்தில் அதன்மூலம் ஆக்கபூர்வமாக ஏதும் நிகழவில்லை. தமிழ் மரபோ வரலாறோ அவரது நோக்கில் மறுஆய்வுக்குட்படுத்தப்பட்டு ஓர் அறிவியக்கம் இங்கே உருவானதென எவரும் சொல்லமுடியாது.

இவ்விரு சிந்தனையாளர்களையும் வழிச்சிந்தனையாளர்களுக்கான சிறந்த உதாரணமாகச் சொல்லலாம். பின்னர் தமிழில் வந்த பெரும்பாலான சிந்தனையாளர்களை இவ்விருவரில் ஒருவரின் மரபில் வைத்து ஆராய்வது சாத்தியம்தான். ஜெயகாந்தனையும் சுந்தர ராமசாமியையும் பாரதி மரபைச்சேர்ந்தவர்கள் எனலாம். எஸ்.வி.ராஜதுரையை அல்லது அ.மார்க்ஸை ஈவேரா மரபைச்சேர்ந்தவர் எனலாம்.

(2) முதல்சிந்தனையாளர் மூவர்

மூலச்சிந்தனையாளர் என்பவர்,தான் உள்வாங்கிக்கொண்ட சிந்தனைகளைக் கையாண்டவர் அல்ல, தன் நோக்கினால் அதைக் கணிசமாக மாற்றியமைக்க முடிந்தவர். அதற்குத் தனக்கான பங்களிப்பை அளித்தவர். நம் பண்பாட்டு வரலாற்றில் கடந்த நூறாண்டுகளை நவீனத்துவ யுகம் என்று சொல்லலாம். இந்த நூறாண்டுக்காலத்தில் நம்மிடையே முன்வைக்கப்பட்ட உண்மையான மூலச்சிந்தனைகள் எவை?

என் நோக்கில் மூன்று பேரையே சொல்லத்தோன்றுகிறது. காலவரிசைப்படி பின்னுக்குச்சென்றால் மார்க்ஸிய சிந்தனையாளரான எஸ்.என்.நாகராஜன் முதலில். ஈழச் சிந்தனையாளரான மு.தளையசிங்கம் பிறகு. கடைசியாகப் பண்டித அயோத்திதாசர். இந்தக் கருத்தை நான் சில இடங்களில் குறிப்பிட்டதையொட்டியே இந்த உரைக்காக நான் அழைக்கப்பட்டிருக்கிறேன்.

முதல் இருவரைப்பற்றிச் சுருக்கமாகச் சொல்கிறேன். எஸ்.என் நாகராஜன் [1927-] அடிப்படையில் ஒரு வேளாண் அறிவியலறிஞர். இந்தியாவில் பசுமைப்புரட்சி அறிமுகம்செய்யப்பட்டபோது அதனுடன் சேர்ந்தே இங்கே அறிமுகம்செய்யப்பட்ட பூச்சிக்கொல்லிகளும் ரசாயன உரங்களும் வீரிய விதைகளும் இந்த நாட்டின் நெடுங்காலப் பண்பாட்டை அழிக்கும் என்று சொல்லி முரண்பட்டு அந்த முயற்சிகளில் இருந்து விலகினார். இந்திய நாட்டு விவசாயிகள் நெடுங்காலமாக உருவாக்கிக்கொண்டிருக்கும் நடைமுறை ஞானமும் மரபறிவும் அழிக்கப்படும் என முன்னறிவிப்பு செய்தார்.

நவீன அறிவியலால் முன்வைக்கப்பட்ட நவீன வேளாண்மை,தீவிரமான இலாப நோக்கு கொண்டதாக இருந்தது. அது பிற அனைத்தையும் அழித்துச்செல்லும் போக்கு கொண்டிருந்தது. அதை ஒட்டிய விவாதங்களின் வழியாக அவர் நவீன அறிவியலில் உள்ள வன்முறையை அடையாளம் காண முற்பட்டார். நவீன அறிவியல் புறவயமான தர்க்கத்தை மட்டுமே நம்புகிறது. நிரூபணவாத அணுகுமுறைகளுக்கு அடிப்படை மதிப்பு அளிக்கிறது. மனித உணர்ச்சிகள், மனித அறவுணர்ச்சி , அழகுணர்ச்சி எதற்கும்

அதில் இடமில்லை. அதில் லாபநோக்கு உள்ளூறைந்துள்ளது. அது மையப்படுத்தும் போக்குள்ளது. மையத்தில் அது அறிவின் அதிகாரத்தையே முன்வைக்கிறது.

இந்த தரிசனத்தில் இருந்தே நாகராஜன் மார்க்ஸிய ஆய்வுகளுக்கு வந்துசேர்கிறார். மார்க்ஸியத்தை ஒரு கறாரான அறிவியலாக முன்வைக்கும் ஐரோப்பா மார்க்ஸியத்தின் சாரமாக உள்ள இலட்சியவாத அம்சத்தை, அதாவது அதன் மெய்யியலை, இல்லாமலாக்குகிறது என்பதே நாகராஜனின் முதல்கருத்து. அதுதான் ஸ்டாலினியத்தை உருவாக்கியது. அந்த மார்க்ஸியத்தை இயந்திரவாத மார்க்ஸியம் என அவர் நிராகரித்தார். மார்க்ஸியம் ஒரு மெய்யியல் தரிசனம். அதன் சாரமாக உள்ளது கறாரான அறிவியல் நிர்ணயம் அல்ல, மாறாக மானுடநேயம் என்ற விழுமியம்தான். அது ஒரு காரணமோ, அல்லது உபவிளைவோ அல்ல. அதுவே அதன் எல்லா செயல்பாட்டுக்கும் ஆதாரம்.

'அன்பு ஒரு மெய்காண்முறை' என்று அதைப்பற்றிப் பேசும்போது நாகராஜன் குறிப்பிட்டார். ஒரு விஷயத்தை அன்புடன் அணுகுவதற்கும், அன்பில்லாமல் அணுகுவதற்கும் பெரும் வேறுபாடு உண்டு. நிலத்தை அன்புடன் விவசாயம் செய்வதற்கும்,அன்பில்லாமல் விவசாயம் செய்வதற்கும் உள்ள வேறுபாடுதான் அது. அன்பில்லாத செயலில் வன்முறை வந்துசேர்கிறது. அதுவே மார்க்ஸியத்தின் பேரால் அதிகாரப்போர்களும் அழிவும் உருவாக வழியமைக்கிறது. அதைவிட முக்கியமான நாசகாரப் பிரச்சினையாக நாகராஜன் சுட்டிக்காட்டியது மார்க்ஸியத்தின் பேரால் இயற்கையை வெறும் உற்பத்தி சக்தியாக மட்டுமே அணுகி அதை ஒட்டச்சுரண்டிப் பெரும் சூழியல் அழிவுகளை உருவாக்கிய சோஷலிச அரசுகளின் நடவடிக்கையைத்தான்.

இதிலிருந்து எஸ்.என்.நாகராஜன் மேலைச்சிந்தனை x கீழைச்சிந்தனை என்ற ஒரு இருமையை உருவாக்குகிறார். இதை அவர் ஒரு வரையறையாக அல்ல புரிந்துகொள்வதற்கான ஒரு வழிமுறையாகவே கையாள்கிறார். மேலைநோக்கு ஆண்தன்மை கொண்டது.கீழைநோக்கு பெண் தன்மை கொண்டது. மேலைநோக்கில் ஆதிக்கம், நுகர்தல் என்னும் அம்சங்கள் மேலோங்கி உள்ளன. கீழைநோக்கில் ஒத்துப்போதல், இணைந்துவாழ்தல் ஆகிய அம்சங்கள் மேலோங்கியிருக்கின்றன. மேலைநோக்கு தர்க்கத்தன்மை கொண்டது. கீழைநோக்கு உணர்ச்சிநோக்கு கொண்டது. எஸ்.என்.நாகராஜன் நம் நாட்டுக்காக ஒரு கீழை மார்க்ஸியம் தேவை என்று எண்ணினார்.

நாகராஜன் கீழை மார்க்ஸியத்தைப்பற்றிப் பல்வேறு தருணங்களில் விதவிதமான கோணங்களில் பேசியிருக்கிறார். அவர் எழுத்தாளர் அல்ல. பேச்சாளரும் அல்ல.

உரையாடல்காரர். தொடர்ச்சியாகப் பலமணிநேரம் உரையாடுபவர். அந்த உரையாடல்மூலம் அவர் பிறரில் உருவாக்கும் விளைவுகள் மூலமே அவர் தன் பங்களிப்பை ஆற்றியிருக்கிறார். அவரது கருத்துக்கள் கடிதங்களாகவும் நினைவுக்குறிப்புகளாகவும் சிதறிக்கிடக்கின்றன. அவற்றின் தோராயமான ஒட்டுமொத்தத்தையே நாம் பெறமுடிகிறது.

கீழை மார்க்ஸியத்தை முன்வைத்த நாகராஜன் மார்க்ஸியத்துக்கு அளித்த விளக்கங்கள் பல. மார்க்ஸ் அவரது இளமையில் ஹெகலின் சீடராக இருந்த காலகட்டத்தில் முதலாளித்துவத்தின் முக்கியமான பிரச்சினையாக,உழைப்பாளி உழைப்பில் இருந்து அன்னியமாவதை முன்வைத்தார். தொழிற்சாலை உற்பத்திமுறையில் அவனிடமிருந்து உழைப்பில் இருந்த படைப்பூக்கம் பிடுங்கப்படுகிறது. உற்பத்தியில் அவனுடைய பங்களிப்பு இயந்திரத்தனமாக ஆகிறது. தன் உழைப்பின் விளைவும் அவனை வந்தடைவதில்லை.

இந்த அன்னியமாதல் சிந்தனையைப் பின்னர் மார்க்ஸ் கைவிட்டார். உற்பத்திசக்திகளைக் கைப்பற்றி உழைப்பின் விளைவுகளுக்கு முழுக்க சொந்தக்காரனாகும்போது உழைப்பாளி தன்னைக் கூடுமானவரை உழைப்பில் இருந்து விடுவித்துக் கலாச்சார செயல்பாடுகளில் ஈடுபடலாம் என கூறினார். உழைப்பில் இருந்த படைப்பின்பம் என்ற அம்சத்தை முற்றாகத் தவிர்த்துவிட்டார். மார்க்ஸியம் பற்றிக் கேள்விப்படும்போது காந்தி முதலில் சுட்டிக்காட்டியதே இந்த அம்சத்தைத்தான். பியாரிலாலிடம் உரையாடும் காந்தி உழைப்பாளியின் வெற்றிமூலம் அவன் உழைப்பை நிராகரிப்பானென்றால் அவன் ஆளுமை எப்படி முழுமைபெறும் என்று கேட்கிறார்.

நாகராஜன் இளம் மார்க்ஸின் கருத்துக்கள் சரியே என நினைக்கிறார். அந்தக் கோணத்தில் மார்க்ஸியத்தை விளக்க முனைகிறார். உற்பத்தியில் இருந்து அன்னியப்படுத்தப்படுவதே உழைப்பாளி முதலாளித்துவத்தில் அடையும் முதல் ஒடுக்குமுறை, அதைக் களைவதே அவன் அடையும் சுதந்திரம் என்கிறார். அந்த நோக்கில் ஏறத்தாழ அதே காலகட்டத்தில் அல்தூசர் மார்க்ஸியத்தை விளக்கமுனைந்தார். முப்பது வருடங்கள் கழித்து அச்சிந்தனைகள் தமிழுக்கு வந்து சேர்ந்தன.

அதேபோல, உற்பத்திசக்திகளையும் உற்பத்தி உறவுகளையும் மட்டும் அடிக்கட்டுமானமாக எடுத்துக்கொண்டு ஒட்டுமொத்த பண்பாட்டையும் மேற்கட்டுமானமாகக் காணும் மார்க்ஸியப்போக்கையும் நாகராஜன் நிராகரிக்கிறார்.

பண்பாட்டுக்கூறுகளும் சமூகத்தை நிர்ணயிக்கும் அடிப்படைக் காரணிகளே என்று வாதிட்டு, பண்பாட்டின் சாராம்சமான தரிசனமாக அன்பை முன்னிறுத்துகிறார். அன்பு ஒரு மாபெரும் சமூகக் கட்டுமான மூலப்பொருள் என்று சொல்கிறார்

நாகராஜனின் கருத்துக்களை ஏற்றோ மறுத்தோ விவாதிக்கலாம். ஆனால் தமிழ்ப்பண்பாட்டுச்சூழலில் நின்றுகொண்டு உலகை நோக்கி முழுமையான பார்வையுடன் அவர் பேசினார். மார்க்ஸியத்தை இந்தியாவுக்காக, தமிழ்நாட்டுக்காக மறு ஆக்கம்செய்வதைப்பற்றி வலியுறுத்தி அதற்கான அடிப்படைகளை நம் பண்பாட்டில் இருந்தே கண்டெடுத்துக் காட்டினார். அவ்வாறு நமக்கேற்ப உருமாற்றம்செய்யப்பட்ட மார்க்ஸியமே நம் விவசாயிகளிடம் சென்று சேரமுடியும் என்று அவர் சொன்னார். நம் விவசாயிக்குப் புரியாத, அவரால் ஏற்றுக்கொள்ளமுடியாத மார்க்ஸியத்தால் என்ன பயன் என்று கேட்டார்.

நம் விவசாயி நெடுங்காலமாக உருவாக்கித் தன்னுடைய ஆதாரப்பண்பாக கொண்டுள்ள ஒன்றை நிராகரிப்பதாக எப்படி மார்க்ஸியம் இருக்கமுடியும்? அதை உள்வாங்கி மறு ஆக்கம்செய்யப்பட்டால்தான் மார்க்ஸியம் அந்த விவசாயியால் ஏற்கப்படும் என்றார். அந்த மார்க்ஸியம் அன்பெனும் விழுமியத்தாலானதாக, ஆக்ரமிப்புத்தன்மை அற்றதாக, தர்க்கத்துக்குப்பதில் உணர்ச்சியையும் அறிவுக்குப்பதில் அன்பையும் முன்வைப்பதாக இருக்கவேண்டும் என்றார். சுருக்கமாகச் சொன்னால் நாம் உருவாக்கும் மார்க்ஸியம் திருவள்ளுவருக்கும், ராமானுஜருக்கும், வள்ளலாருக்கும் ஏற்புடையதாக இருக்கவேண்டும் என்றார்.

நாகராஜன் பேசியவை அவர் காலகட்டத்துக்கு மிக மிகத் தாண்டியவை என்பதனால் அவற்றைப் புரிந்துகொள்ளப் பெரும்பாலானவர்களால் முடியவில்லை. அவர் சில்லறைத்தனமாக வழக்கமான சாதிய நோக்கில் வசைபாடப்பட்டார். அவரும் ஒரு புறவயமான விவாதத்துக்கு வரவேயில்லை.

ஈழத்தைச்சேர்ந்த மு.தளையசிங்கம் [1935- 1973] ஒரு பள்ளி ஆசிரியர். குறைந்த காலமே உயிர்வாழ்ந்த தளையசிங்கம்,ஆரம்பத்தில் மார்க்ஸியராக இருந்தார். பின்னர் காந்தியாலும் கடைசியாக அரவிந்தராலும் ஈர்க்கப்பட்டார். தன்னை ஓர் இலக்கியச் சிந்தனையாளராகவே தளையசிங்கம் முன்வைக்கிறார். தன் சிந்தனைகளை தளையசிங்கம் 'பிரபஞ்ச யதார்த்தம்' என பெயரிட்டு அழைக்கிறார்

மார்க்ஸியத்தின் மீது விமர்சனங்களை எழுப்பியபடியே தளையசிங்கமும் தன் சிந்தனைகளை ஆரம்பிக்கிறார். காந்தியையும் அரவிந்தரையும் உள்வாங்கி மேலேசென்றாலும் கடைசிவரை தளையசிங்கம் மார்ஸியத்தின்மீது பிடிப்புடன்தான் இருந்திருக்கிறார்.

தளையசிங்கத்தின் சிந்தனைகளை சுருக்கமாக இப்படிச் சொல்லலாம். தளையசிங்கம் மானுடகுலம் சிந்தனைத்தளத்திலும் ஒரு தொடர்பரிணாமத்தில் இருப்பதாக நினைக்கிறார். இக்கருத்து அவரால் அரவிந்தரிடமிருந்து பெற்றுக்கொள்ளப்பட்டது. அன்றைய சூழலில் ஐரோப்பாவிலும் பரிணாமக்கோட்பாடுகள் பிரபலமாக இருந்தன. மானுடப்பரிணாமத்தின் தொடக்கத்தில் மனிதர்கள் உடல்சார்ந்தவர்களாக இருந்தார்கள் என்றும் பின்னர் மூளைசார்ந்தவர்களாக ஆனார்கள் என்றும் இனி ஆழ்மனம் சார்ந்தவர்களாக ஆவார்கள் என்றும் அவர் உருவகம்செய்கிறார். இதற்கான கலைச்சொற்களை அவர் இந்திய சிந்தனை மரபுகளில் இருந்து பெற்றுக்கொள்கிறார்.

இதற்கான சான்றுகளாக அவர் தத்துவத்துறையில் உருவாகி வரும் உறைநிலையை சுட்டிக்காட்டுகிறார். அது வரை தத்துவம் கருத்துமுதல்வாதம் x பொருள்முதல்வாதம் போன்ற இருமைகளாலேயே செயல்பட்டுவருகிறது என்று சுட்டும் தளையசிங்கம் அத்தகைய இருமைகள் எல்லாம் மெல்லமெல்லப் பொருளிழந்து மோதிச் செயலிழந்து வருகின்றன என்கிறார். வரும் காலத்தில் அவற்றுக்கு தத்துவ மதிப்பேதும் இருக்காது என்கிறார்.

ஆகவே எளிய வர்க்கவேற்றுமை போன்ற இருமைகளின் அடிப்படையில் செயல்பட்டுவரும் சோவியத் ருஷ்யாபோன்ற நாடுகள் விரைவிலேயே தேக்கநிலையை அடைந்து அழியும் என முப்பதாண்டுகளுக்கு முன்னரே ஆருடம் சொல்கிறார்.

வரும்காலத்தில் மனித மூளையின் தகவல் கையாள்வதும் சிந்தனையும் எல்லாம் முக்கியமற்றுப்போகும் என்றும் உள்ளுணர்வுக்கே முக்கியத்துவம் உருவாகும் என்றும் தளையசிங்கம் சொல்கிறார். ஆழ்மனத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூகநிலை உருவாகி வரும். மார்க்சியம் உடல்சார்ந்த சமூகநிலையையில் இருந்து விடுதலை பெற்று மூளைசார்ந்த சமூகநிலை நோக்கிச் செல்ல முயல்கிறது என எண்ணும் தளையசிங்கம் ஆழ்மனம் சார்ந்த சமூகநிலைகளுக்குச் செல்லும் கோட்பாடாக அது விரிவாக்கம்

பெறவேண்டும் என்று சொல்கிறார். அவர் பயன்படுத்தும் சொல்லாட்சி சுத்தமனோமயநிலை அதைப் பேர்மனம் என்றும் சொல்கிறார்.

ஆகவே சமூகக் கட்டமைப்பை மாற்றுவதுடன் நில்லாது தனிமனித விடுதலை, அல்லது பூரணநிலைக்காகவும் பேசும் ஒரு புதியசிந்தனையை மார்க்சியத்தில் இருந்து உருவாக்கியாகவேண்டும் என மு.தளையசிங்கம் சொல்கிறார். நிலப்பிரபுத்துவநிலையில் இருந்து முதலாளித்துவநிலைக்கு வராமலேயே கம்யூனிசநிலை நோக்கி ருஷ்யா போகமுடியுமென்றால் ஏன் அடுத்தநிலைக்கு நாம் இங்கிருந்தே செல்லக்கூடாது என்று அவர் கேட்டார்.

இலக்கியம் இன்று அறிவுத்தள வாசகர்களுக்காக அறிவுத்தளத்தில் எழுதப்படுகிறது. அதில் அபூர்வமான ஆழ்மன வெளிப்பாடு நிகழும்போது அது ஆழமான இலக்கியம் எனப்படுகிறது. எதிர்காலத்தில் எல்லாருமே ஆழ்மன நிலையில் வாழும் சமூகத்தில் இந்த இலக்கியம் போதாது. மொழி வெறும் ஆழ்மன வெளிப்பாடு மட்டுமாகவே தன்னை முன்வைக்கும் ஓர் இலக்கியவடிவம் உருவாகி வரும் என்கிறார் தளையசிங்கம்.

இவ்விருவரையும் பொதுவாக ஒப்பிட்டுப்பார்த்தால் தெரியும் பொதுத்தன்மைகள் ஆச்சரியமூட்டுபவை. இருவருமே சிந்தனையாளர்கள் என்பதுடன் நேரடியான களப்பணியாளர்களும்கூட. நாகராஜன் தன் வேளாண்மை அறிவியல் உலகையும் அது அளிக்கும் பல்வேறு உலகியல் வெற்றிகளையும் முற்றிலும் துறந்து தீவிர இடதுசாரி அரசியல் களப்பணியாளராகச்செயலாற்றினார். அதற்காகத் தன் சொந்தவாழ்க்கையைப் பணயம்வைக்கவும் செய்தார். மு.தளையசிங்கம்,சர்வோதய இயக்கத்தைச் சார்ந்து கிராமிய மேம்பாட்டுக்காகவும் தொழிற்சங்க உரிமைகளுக்காகவும் போராடினார்

இருவருக்குமே தலித் அரசியலில் ஆழமான ஈடுபாடு இருந்தது. தமிழ்ச்சூழலில் மிக ஆரம்ப காலத்திலேயே தலித் உரிமைகளைப்பற்றிப் பட்டறிவுத்தளத்தில் நின்று நாகராஜன் பேசியிருக்கிறார். தளையசிங்கம் 1971ல் புங்குடுதீவு கண்ணகையம்மன் கோவிற் கிணற்றில் தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் தண்ணீர் எடுப்பதற்கான போராட்டத்தை முன்னின்று நடத்திக் காவல்துறையால் மிகக்கடுமையாகத் தாக்கப்பட்டு நோய்வாய்ப்பட்டு இறந்தார்.

இருவரையும் நவீனத்துவத்தின் எல்லைகளைத் தாண்டிச்செல்ல முயன்ற தமிழ்ச்சிந்தனையாளர்கள் என்று சொல்லலாம். நாகராஜன் நவீன அறிவியலில் உள்ள

வன்முறையையும் அறிவதிகாரத்தையும் சுட்டிக்காட்டி நவீன அறிவியலின் அடிப்படையில் கட்டமைக்கப்பட்ட நவீனத்துவத்தை நிராகரித்தார். புறவயத் தர்க்கத்தில் உள்ள ஆதிக்கத்தன்மையை அவர் நிராகரித்தது மிகமுக்கியமானதாகும். பண்பாட்டின் பன்மையை, மையமற்ற தன்மையை நாகராஜன் முன்வைத்தார்.

நவீனத்துவச்சிந்தனைகள் அனைத்துக்குமே அடிப்படையாக அமைந்த மு.தளையசிங்கம் இருமைச் சிந்தனைகளின் எல்லையைச் சுட்டிக்காட்டினார். அறிவுத்தளத்துக்கு அப்பாற்பட்ட உன்னத பிரக்ஞை நிலை சார்ந்த சிந்தனைகளின் முக்கியத்துவத்தை சுட்டிக்காட்டினார். இலக்கியத்தில் தர்க்கத்தின் இடத்தை நிராகரித்து மொழியின் தடையற்றவெளிப்பாட்டை முன்வைத்தார்.

இந்தச் சிந்தனைகள் அனைத்தும் இவர்கள் பேசிய காலகட்டத்துக்குப்பின் கால்நூற்றாண்டு கழித்துப் பின்நவீனத்துவச் சிந்தனைகளாக மேலை நாடுகளில் இருந்து இங்கே வந்து சேர்ந்து பரவலாகப் பேசப்பட்டன. அப்போது கூட இங்கே பின்நவீனத்துவம் பேசியவர்களால் நாகராஜனையும் தளையசிங்கத்தையும் புரிந்துகொள்ளமுடியவில்லை. அவர்கள் எவருமே அவரைப்பற்றி எதுவுமே சொன்னதில்லை. அவர்கள் புதியதாகப் பேச ஆரம்பித்த நிரூபணவாத எதிர்ப்பு, இருமைநிராகரிப்பு, மையம்அழிப்பு, அதிபிரக்ஞைநிலை போன்றவற்றை முழுக்கமுழுக்க இந்திய, தமிழ்ச்சூழலில் வைத்து அசலாக இம்முன்னோடிகள் விரிவாகவே பேசிவிட்டிருந்தனர் என இன்றும்கூட அவர்களுக்கு தெரியாது.

காரணம், இங்கே பின்நவீனத்துவம் பேசியவர்கள் எந்தவிதமான சிந்தனைத்தேடலாலும் அல்லது நெருக்கடிகளாலும் பின்நவீனத்துவம் நோக்கிச்சென்றவர்கள் அல்ல. அவர்கள் கல்வியாளர்கள். மேலைநாட்டில் புதியதாகப்பேசப்பட்ட ஒன்றை அப்படியே பெயர்த்து இங்கே கொண்டுவந்தார்கள். அவர்களுக்கு எதையும் புரிந்துகொள்ள, மேலே யோசிக்கப் பயிற்சி இல்லை. அவர்கள் தமிழ்ச்சூழலுக்குக் கொஞ்சம் கலைச்சொற்களையும் சில மேற்கோள்களையும் மட்டுமே கொடுத்தார்கள். பின்நவீனத்துவச் சிந்தனைகளைக்கொண்டு இங்குள்ள பண்பாட்டையோ அரசியலையோ எந்த புதிய ஆய்வுகளுக்கும் ஆளாக்கவில்லை. எந்தத் திறப்பையும் நிகழ்த்தவில்லை. அவர்கள் ஏற்கனவே பேசிவந்த விஷயங்களைப் பின்நவீனத்துவ மேற்கோள்கள் காட்டி மேலும் பேசிக்கொண்டிருந்தார்கள். அந்த அலை அப்படியே பத்தாண்டுகளில் அடங்கியது. ஒரு முக்கியமான படைப்பைக்கூட அது விட்டுச்செல்லவில்லை. ஏன் குறிப்பிடும்படியான

ஒரு நல்ல இலக்கிய விமர்சனத்தை அல்லது ஆய்வுக்கட்டுரையைக்கூட அது உருவாக்கவில்லை.

நாகராஜனும்,தளையசிங்கமும் சிந்தனையைப் புரிந்துகொள்ளவும் விவாதிக்கவும் திராணிகொண்டவர்களுக்காகக் காத்து, இன்னமும் கண்டடையப்படாதவர்களாகவே எஞ்சுகிறார்கள்.

(3) அயோத்திதாசரும் நானும்

நாராயண குருவைப்ப்பற்றிய தொகைநூலை எழுதிய பி.கெ.பாலகிருஷ்ணன் அதில் ஒரு கட்டுரையில் ஆவேசமாகக் கேட்கிறார். வருடம் தோறும் வர்க்கலை நகரில் நாராயண குருவின் நினைவுநாளின்போது அங்கேவந்து பேருரை ஆற்றாத பிரபலங்களே இல்லை. அந்த உரைகளில் அவர்கள் நாராயணகுருவை யுகநிர்மாண சிந்தனையாளர் என்று சொல்வார்கள். ஆனால் அவர்களின் பிற உரைகளில் சுயசரிதைகளில் எங்காவது நாராயணகுருவை மேற்கோள் காட்டியிருக்கிறார்களா, அவர் தங்களை பாதித்ததைப்பற்றிச் சொல்லியிருக்கிறார்களா என்று பார்த்தால் ஏமாற்றம்தான் உருவாகும். அப்படியானால் அவர்கள் சொன்ன சொற்களுக்கு என்ன அர்த்தம்?

நான் இங்கே அயோத்திதாசரைப்பற்றிப் பேசுவதற்கான முகாந்திரம் வேறு பண்பாட்டாய்வுக்கட்டுரைகளில் நான் அவரைப்பற்றி ஆங்காங்கே குறிப்பிட்டிருந்ததுதான். அதை வாசித்துவிட்டு நண்பர் பாரிசெழியன் என்னைத் தொடர்புகொண்டார். என் இல்லத்துக்கு அவர் நேரில் வந்தார். அயோத்திதாசரைப்பற்றி நாங்கள் விரிவாக விவாதித்தோம். அந்த விவாதத்தில் நான் சொன்ன கருத்துக்களைத் தொகுத்து எழுதும்படி கோரி பாரி என்னை இங்கே அழைத்தார். இதற்காக அவரே அயோத்திதாசரின் நூல்களையும் அவரைப்பற்றிய நூல்களையும் தொகுத்து அளித்தார். அவருக்கு இத்தருணத்தில் நன்றி

இத்தகைய ஒரு ஆய்வரங்கிலே பேச நான் பொதுவாக தயங்குவேன். ஏனென்றால் நம்முடைய பண்பாட்டரசியல்சூழல் அவநம்பிக்கைகள் நிறைந்தது. பாசாங்குகளும் கருத்துத் திரித்தல்கலும் அவதூறுகளும் மண்டியது. தலித்துக்கள் நடத்தும் ஓர் ஆய்வரங்கிலே சென்று தலித்துக்களைவிடப் பெரிய தலித்தாகத் தன்னைக் காட்டிக்கொண்டு கொந்தளித்து மீள்வதென்பது இங்கே ஒரு அரசியல் வியூகம். குறிப்பாக இங்கே நடுநிலைச்சாதிகளைச்சேர்ந்த முற்போக்கு அரசியலாளர்களின் ஆகிவந்த வழி அது . அங்கேயே அக்கருத்துக்களைச் சுத்தமாகத் துடைத்துவிட்டுச் சொந்த இடங்களுக்குத் திரும்பிச்செல்வார்கள் அவர்கள்.

நான் என்னை அதில் ஒருவராக உணர விரும்பவில்லை. ஆகவே இந்த உரையைப் பிறிதொரு மேடையிலே பேசவே விரும்புவேன். இங்கே பாரியின் அழைப்பின் பேரில் இதை ஆற்ற நேர்ந்திருக்கிறது, அவ்வளவுதான். இந்த உரையில் நான் முன்வைக்கும் கருத்துக்கள் பல முன்னரே தமிழிலும் மலையாளத்திலும் என்னால் முன்வைக்கப்பட்டவையே. இந்த உரையில் அவற்றை சீராகத் தொகுக்கவிரும்புகிறேன். சரியான விவாதக்களம் மூலம் இவை பிழை களையப்பட்டு விரிவாக்கம் பெறுமென்றால் பின்னர் ஒரு நூலாக விரித்து எழுதமுடியும் என நினைக்கிறேன்.

அயோத்திதாசரை நான் எப்படி அறிமுகம்செய்துகொண்டேன்? 1997 டிசம்பரில் நான் எழுதிய விஷ்ணுபுரம் என்ற நாவல் வெளிவந்தது. அதைப்பற்றி வாசித்தவர்கள் சொன்ன கருத்துக்களைவிட வாசிக்காதவர்கள் வெளிப்படுத்திய கருத்துக்களே பல மடங்கு அதிகம். ஆகவே மிகப் பிழையான ஒரு மனச்சித்திரம் அதைப்பற்றி வாசகரல்லாதவர்களிடம் உள்ளது. அதன் தலைப்பை மட்டுமே எடுத்துக்கொண்டு அது ஒரு இந்துத்துவ நாவல் என்று சொல்லப்பட்டது, சொன்னவர்கள் அரசியல் உள்நோக்கம் கொண்டவர்கள். அந்நாவல் அதிகம் வாசிக்கப்படாத ஆரம்பகாலகட்டத்தில் அந்தக்கருத்து பெரும் பிரச்சாரம் மூலம் நிலைநாட்டவும் பட்டது.

ஆனால் கடந்த பதினைந்தாண்டுகளில் கொஞ்சம்கொஞ்சமாக வாசிக்கப்பட்ட அந்நாவல் அந்த அவதூறுப்பிரச்சாரத்தை வெகுவாகவே தாண்டிவந்துவிட்டிருக்கிறது. இந்துத்துவம் அல்லது பிராமணியம் என்று சொல்லப்படும் கருத்தியலை நேர் எதிரான திசையில் நின்று அணுகக்கூடிய ஒரு நாவல் அது. வைதிகம் மீது பௌத்தம் கொண்ட வெற்றியை முன்வைப்பது. இந்துஞானம் என்று சொல்லப்படும் ஒற்றைப்படையான உருவகத்தைப் பிரித்து ஆய்ந்து அது எந்த அளவு பன்மைத்தன்மை கொண்டது என்று காட்டுவது. குறைந்தது ஒரு தகவலையாவது சொல்லிவிடுகிறேன், அதில் உள்ள விஷ்ணுகூட விஷ்ணுவே அல்ல என்பதே அந்நாவலின் கதை.

அந்நாவல் வெளிவந்த வருடம் முழுக்க அந்நாவல் பற்றி உக்கிரமான அவதூறுப்பிரச்சாரம் செய்யப்பட்டது. அதில் முதன்மையாக நின்றவர் அ.மார்க்ஸ். மிகச்சல்லிசான வாதங்கள். 'பேரைப்பாருங்க, விஷ்ணுபுரம் . எப்டி இப்டி ஒரு தலைப்பை வைக்கலாம்?' என்று அவர் கத்தியதை நினைவுகூர்கிறேன். 1998 ஜனவரியில் சென்னையில் அ.மார்க்ஸின் ஆதரவாளர்களால் விஷ்ணுபுரத்தை விமர்சனம்செய்ய ஒரு விவாதக்கூட்டம் ஏற்பாடுசெய்யப்பட்டது. அதில் நான் கலந்துகொண்டேன். அதில் அந்நாவலை

வாசித்தவர்கள் சிலரே. ஆனால் ஒரு ஒட்டுமொத்தமான கூட்டுத்தாக்குதலாக அந்த கூட்டம் அமைந்தது. இளமையின் துடுக்கில் நான் அதை சாதாரணமாக எதிர்கொண்டேன்.

அப்போது அ.மார்க்ஸ் ஒரு குற்றச்சாட்டைச் சொன்னார். விஷ்ணுபுரத்தில் பறையர்கள் கோயில் தெருவில் நடமாடுவதாகவும், பறை கொட்டப் பயிற்சி எடுப்பதாகவும் வரும். பிங்கலன் என்ற கதாபாத்திரம் ஒருவரிடம் 'நீர் பறையரா?' என்று கேட்பார். அதைச்சுட்டிக்காட்டிய அ.மார்க்ஸ் ஆவேசமாகக் கேட்டார் 'தமிழகத்தில் தொல்வரலாற்றுக்காலம் முதலே புழுவினும் கீழாக வைக்கப்பட்டிருந்த பறையர்களைப் பிறர் மரியாதையாக நடத்தினார்கள் , அவர்கள் உரிமையுடன் வாழ்ந்தார்கள் என்று இவர் எழுதுகிறார். அவர்கள் ரதமிழுக்க ராஜவீதியில் கூடினார்கள்,பறை வாசித்தார்கள் என்கிறார். எந்த ஊரில் நடந்தது இது? இது இவர் கட்டமைக்கும் ஒரு இந்துத்துவ சொர்க்கம். இது ஒரு கருத்துமோசடி'

நான் அதற்குப் பதில் சொன்னேன் 'பறையர்கள் வரலாறு முழுக்க அடிமைகளாக இருந்தார்கள் என நான் நினைக்கவில்லை. ஒரு புனைவுக்கு ஒரு சித்திரத்தை அளிக்க ஒரு வரலாற்று முகாந்திரம் இருந்தாலே போதும். நீங்கள் சொல்லும் நிகழ்ச்சி கிட்டத்தட்ட ஒன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் நிகழ்கிறது. அன்று பறையர்கள் உயர்நிலையில் இருந்தார்கள் என்பதற்குக் குறைந்தபட்சம் ஒரு ஆதாரமாவது இருக்கிறது. அபிதானசிந்தாமணியில் சிங்காரவேலு முதலியார் அதை பதிவுசெய்கிறார்.

'இவர்கள் சில திருவிழாக்களில் பிற சாதியாருடன் ஒத்த சுதந்திரர்களாய் இருக்கிறார்கள். பெரும்பாலும் தென்னாட்டில் நடக்கும் இரதோற்சவங்களில் ரதமிழுக்க இவர்களே முன்னிற்கின்றனர். திருவாரூரில் சுவாமிக்குமுன் யானையேறும் பெரும்பறையன் யானைமீது ஏறிக் கவரி வீசிச் செல்கிறான்' எனப் பதிவு செய்யும் சிங்காரவேலு முதலியார் ' ஒன்பதாவது நூற்றாண்டில் பல்லவர் காலத்தில் இவர்கள் உயர்பதவிகளில் இருந்ததாத் தெரிகிறது. இந்த வள்ளுவர்கள் கோயில்களில் இருந்ததாகவும் சொல்லப்படுகிறது. 'ஶ்ரீ வள்ளுவம் பூவாணவன் உவச்சன் ஆறுவள்ளுவரை நித்ய கட்டளைக்கு வைத்துக்கொண்டு கோயில்காரியம் நடத்த வேண்டியது' என்று கல்வெட்டில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது' என்கிறார். நான் இதையே ஆதாரமாகக் கொண்டேன் என்றேன்

ஒரேவார்த்தையில் 'அது ஒரு சைவ மோசடி' என்று அ.மார்க்ஸ் புறந்தள்ளிவிட்டார். சிங்காரவேலு முதலியார் 1899 ல் தலித் அரசியல் பரவலாகப் பேசப்படுவதற்கு முன்னரே,சாதி ஒழிப்பு கருத்துக்கள் உருவாவதற்கு முன்னரே

வெளியிட்ட நூல் அபிதான சிந்தாமணி. அவருக்கு சாதி மறுப்புநோக்கமும் இல்லை. அவர் ஒரு ஆவணநிபுணர், அவ்வளவுதான். நான் சொல்வது ' ஒரு இந்து நாயர் அரசியல்' என்றார் மார்க்ஸ். 'உங்கள் மனதில் சாதியே எல்லாவற்றுக்கும் அளவுகோல். அதே அளவுகோலின்படி நீங்கள் சொல்வது கிறிஸ்தவநாடார் அரசியல்' என்றேன். கடும் கோபத்துடன் ஒரு நூலை ஓங்கியபடி என்னை நோக்கி வந்தார்.

அந்தக்கூட்டம் முடிந்தபின் நானும் பொ.வேல்சாமியும் பேசிக்கொண்டு சென்றபோது ஒருவர் என்னிடம் வந்து பேசினார். 'பறையர் பற்றி நீங்கள் சொன்ன விஷயங்கள் உண்மைதான். அயோத்திதாசர் இதைப்பற்றி நிறைய எழுதியிருக்கிறார்' என்றார். நான் 'அயோத்திதாசர் யார்?'என்று கேட்டேன். அவர் ஆச்சரியத்துடன் 'உண்மையிலேயே தெரியாதா?' என்றார். 'தெரியாது...கேள்விப்பட்டதே இல்லை.' என்றேன்.'எதையெதையோ தோண்டித்தோண்டி வாசித்த உங்கள் கண்ணில் அயோத்திதாசர் மட்டும் ஏன் படவில்லை?' என்றார். நான் மன்னிப்புக் கேட்டுக்கொண்டேன்.

அவருடன் வந்த இன்னொருவர் பின்னர் என்னைச் சென்னையில் நுங்கம்பாக்கம் அருகே இருந்த ஒரு வீட்டுக்குக் கொண்டுசென்றார். அது அன்பு பொன்னோவியம் என்ற வயதான மனிதரின் இல்லம். அவரிடம் நான் சற்று நேரம் பேசிக்கொண்டிருந்தேன். அவர் எனக்கு அயோத்திதாச பண்டிதர் பற்றிய நூலைக் கொடுத்தார். சில துண்டுப்பிரசுரங்களையும் அளித்தார். அந்நூலை அப்போது நான் வாசித்து மலையாளத்தில் சிறிய குறிப்பினையும் எழுதினேன். சில கட்டுரைகளிலும் குறிப்பிட்டிருந்தேன்.

ஆனால் அயோத்திதாசரை நான் முழுமையாகக் கண்டடைந்தது அடுத்த வருடம் 1999 ல் ஞான அலாய்சியஸ் அவர்களால் ஆய்வுப்பதிப்பாக பாளையங்கோட்டை தூய சவேரியார் கல்லூரி நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறையால் வெளியிடப்பட்ட அயோத்திதாசர் சிந்தனைகள் என்ற இரு தொகுதி நூல்கள் வழியாக.ஃபாதர் ஜெயபதி அவர்களிடமிருந்து அந்நூல்களை ஆரம்பத்திலேயே வாங்கிய சிலரில் நானும் ஒருவன். அந்தப் பெருந்தொகை தமிழில் ஆழமான பாதிப்புகளை, விவாதங்களை உருவாக்கும் என நான் நினைத்தேன். ஆனால் அப்படி எதுவும் நிகழவில்லை. அவரைப்பற்றிப் பாராட்டாகச் சில சொற்களைச் சொல்லிவிட்டுத் தமிழ்ச்சூழல் அமைதியடைந்துவிட்டது.

அந்நூலின் அமைப்பும் அதற்கு ஒரு காரணம். அதன் பெரும்பகுதி அன்றைய அரசியல்சூழல் பற்றிய விவாதங்களும் கடிதங்களும் மனுக்களும் அடங்கியது. அச்சூழலை இன்று மீண்டும் கற்பனையில் உருவாக்கிக்கொண்டே அதைப்பற்றி பேசமுடியும். அது எல்லாராலும் சாத்தியப்படுவதல்ல. இன்னொன்று, அதைவிட முக்கியமானது அந்த அரசியல்சூழலை அதிகமாக முன்னிறுத்தினால் தமிழ்நாட்டில் உருவான முதல் அரசியலெழுச்சி என்பதே தலித் அரசியல் என்று சொல்லவேண்டியிருக்கும். பின்னர் உருவான காங்கிரஸ் அரசியலும் அதன் பின் உருவான திராவிட அரசியலும் அதைப் படிப்படியாக மறைத்து இல்லாமலாக்கின என்றும் சொல்லவேண்டியிருக்கும்.

அனைத்துக்கும் மேலாக ஈவேரா அவர்களைத் தலித்துக்களின் மீட்பராகக் கட்டமைக்கும் இன்றைய அரசியல் புனைவுகளை முழுமையாக மறுக்கவேண்டியிருக்கும். அன்பு பொன்னோவியம் என்னிடம் அதைத்தான் சொன்னார். அதனாலேயே பண்டிதர் மறைக்கப்பட்டார் என்று சொன்னார். தலித் மக்களின் தாழ்ந்தநிலையை ஆழ்ந்த அனுதாபத்துடன் முன்வைப்பவர்கள்,அவர்கள் நேற்று உயர்நிலையில் இருந்திருக்கலாமென்பதை எப்படி ஆவேசமாக மறுக்கிறார்கள் என்பதைச் சுட்டிக்காட்டினார்.

பொதுவாக நேரடி அரசியல் விஷயங்களைப் பேசுவதைத் தவிர்ப்பவன் என்பதனால் நான் தலித்அரசியல் பற்றிய விவாதங்களில் தலையிட்டதில்லை. இப்போதும் இந்த விவாதங்களுக்குள் செல்ல நினைக்கவில்லை. நான் அயோத்திதாசரைக் கண்டடைந்தது பௌத்தம், அவைதிக சிந்தனைகள் போன்றவற்றை ஆராயும்போதுதான். அந்த சிந்தனைகளில் உள்ள முக்கியமான சில விடுபடல்களை சில இடர்களை அயோத்திதாசரின் அணுகுமுறை வெற்றிகரமாக எதிர்கொள்கிறது என்று கண்டுகொண்டேன். அதன்பொருட்டு அந்தக் கோணத்தில் பண்டிதரை வாசித்தேன். நான் அவரைக் குறிப்பிட்டதெல்லாமே அவர் இந்திய சிந்தனைமரபை மதிப்பிடுவதற்கு ஒரு முக்கியமான வழி ஒன்றைத் திறந்துகாட்டுகிறார் என்பதனால்தான்.

(4) அயோத்திதாசரின் முகங்கள்

நாராயணகுருவைப்பற்றி பேசும்போது 1967ல் நாராயணகுரு தொகைநூலில் பி.கெ.பாலகிருஷ்ணன் சொன்னார். ‘நாராயணகுருவை எதிர்கொள்ளக் கேரளசமூகம் மிகவெற்றிகரமான ஒரு நாடகத்தை நடிக்கிறது. அவரை ஈழவர்களின் குருவாக, ஈழவசாதியின் மீட்பராக, உணர்ச்சிகரமாகப் பேசி முன்னிறுத்துகிறது. ஈழவர்களும் அதை உடனடியாக ஏற்றுக்கொள்கிறார்கள். ஆனால் மானுடகுலத்துக்காகச் சிந்தித்த மெய்ஞானியும் தத்துவப்பேரறிஞரும் கவிஞருமான நாராயணகுருவை அதன்மூலம் வெற்றிகரமாக ஒரு சிறு செப்புக்குள் அடைத்துவிடுகிறார்கள். அவர் சிந்தனையாளர் அல்ல ஈழவச் சிந்தனையாளர். என்ன ஒரு மோசடி’

கிட்டத்தட்ட அதேதான் அயோத்திதாசர் விஷயத்திலும் நிகழ்கிறது என நினைக்கிறேன். அவரைப்பற்றிப் பேசியதுமே தலித் சிந்தனையாளர் என்று சொல்லிவிடுகிறார்கள். அந்த அடையாளம் அவரது பல முகங்களைச் சட்டென்று இல்லாமலாக்கிவிடுகிறது. அவர் தலித் சிந்தனையாளர், தலித்போராளி என்பதெல்லாம் உண்மை. அவரது சிந்தனைகளை அந்தத் தளத்துடன் இணைத்தே புரிந்துகொள்ளவும் வேண்டும். ஆனால் அவரது சிந்தனைத்தளத்தின் பங்களிப்புகளைத் தனியாகவே ஆராயவேண்டும்.

அயோத்திதாசரைத் தமிழில் ஒரு உண்மையான தத்துவ விவாத மரபை உருவாக்க முயன்ற முன்னோடி என்ற கோணத்திலும் ஆராயவேண்டும் என்பது என்னுடைய எண்ணம். அந்தக் கோணத்தில் அவரை எதிர்த்தோ ஆதரித்தோ எப்படிவேண்டுமானாலும் விவாதம் எழலாம். ஆனால் இன்றுள்ள புறக்கணிப்பு இனிமேலாவது முடிவடைய வேண்டும். நான் சொன்னதுபோல அவரை 'வெறும்' ஒரு தலித் சிந்தனையாளர் என்று முத்திரை குத்துவதே முக்கியமான புறக்கணிப்பாகும்.

ஆனால் உண்மையில் அப்படி ஏதேனும் விவாதங்கள் நிகழுமா என எனக்கு சந்தேகமாகவே இருக்கிறது. ஏனென்றால் என் இருபதாண்டுக்கால இலக்கிய வாழ்க்கையில் முதல்முறையாக ஆற்றப்போகும் ஓர் உரை,பரபரப்பை உருவாக்கியிருப்பதைக் காண்கிறேன்.இருவகை எதிர்வினைகள். ஒன்று, பாரியின் தரப்புக்கு ஆற்றப்படுகிறது. 'இன்னின்னார் இருக்கிறார்களே, இவர்களைக் கூப்பிடலாமே, இவர்களைவிட்டுவிட்டு ஏன் அவருக்கு மேடை அமைக்கிறீர்கள்? அவர்

இந்துத்துவா அல்லவா'.அவர் கேட்டதாகச் சொன்னார் 'உண்மைதான். ஆனால் அயோத்திதாசர் எழுதி நூறு வருடமாகிறது. அவரை நாங்கள் மீட்டெடுத்துப் பதினைந்து வருடமாகப்போகிறது. இதுவரை நீங்கள் அவரைப்பற்றி ஏன் எழுதவில்லை?'

இன்னொருதரப்பு எனக்கு எதிர்வினையாற்றுகிறது. 'நீ என்ன பேசப்போகிறாய் என்று தெரியும். நீ பெரியாரை மட்டம்தட்ட இந்த மேடையைப் பயன்படுத்தப்போகிறாய்' என்றவகையில் ஆவேசமான எதிர்வினைகள். இன்னொரு பக்கம் அன்பாகக் கூப்பிட்டு 'ரொம்ப ஒன்றும் சொல்லிவிடவேண்டாம். அவர் முக்கியமானவர்தான். தலித்துக்களுக்கு எவ்ளவோ பண்ணியிருக்கார். அவ்வளவு மட்டும் சொல்லுங்க.அதுக்குமேலே சொன்னா அப்றம் அவரை பொலிடிகலா பெரிசா நிலைநாட்டிருவாங்க' இந்தவகையில் நல்லுபதேசமளித்த எவரும் எனக்கு நெருக்கமானவர்கள் அல்ல. ஐந்து வருடத்திற்கு ஒருமுறைகூட என்னிடம் தொலைபேசியில் பேசாதவர்கள்.

உண்மையில் இங்கே என்ன நடக்கிறதென்றே எனக்கு புரியவில்லை. இந்த அளவுக்கு ரகசிய நீரோட்டங்கள் இருக்கிறது என்பதே எனக்குப் புதிய செய்திதான். என் வழக்கப்படி அப்பட்டமாக நேரடியாக எனக்குத் தோன்றுவதைச் சொல்லிவிட்டுப்போகலாமென நினைக்கிறேன்.

அயோத்திதாசர் பற்றி அன்பு பொன்னோவியம், ஞான அலாய்ஸியஸ் ஆகியோர் சிறந்த முறையில் குறிப்புகளுடன் பதிப்பித்த நூல்களுக்கும் அவர்கள் அவரைப்பற்றி ஆற்றிய சொற்பொழிவுகளுக்கும் பெரும் முக்கியத்துவம் உண்டு. இவை தவிரப் பலநூல்கள் எழுதப்பட்டுள்ளன. பல்வேறு பிரச்சினைகள் பேசப்பட்டுள்ளன. பெரும்பாலானவற்றில் நான் வெறும் பார்வையாளனாகவே நின்றுவிட விரும்புவேன். ஒரு சமகால அரசியல் சூழல் என்பது கருத்துமோதலும் அகங்கார மோதலும் நுண்ணிய சதிவேலைகளும் பின்னிப்பிணைந்த ஒன்று. அவற்றில் எழுத்தாளன் உள்ளே நுழைந்தால் மீளவே முடியாது. சமகால அரசியலை எழுத்தாளன் தவிர்ப்பதே நல்லது என்பது என் எண்ணம்.

நான் ஒரே ஒரு நூலை மட்டும் குறிப்பிட விரும்புகிறேன். பேராசிரியர் ராஜ்கௌதமன் அவர்களால் எழுதப்பட்ட க.அயோத்திதாசர் ஆய்வுகள். தமிழில் இத்தளத்தில் எழுதப்பட்ட ஒரு மகத்தான ஆய்வுநூல் என அதைச் சொல்வேன்.

இருபதாண்டுகளாக பௌத்தம் பற்றி நான் வாசித்து வந்தாலும் இதில் பௌத்தம் பற்றிச் சுருக்கமாக அளிக்கப்பட்டிருக்கும் பகுதிகளின் செறிவு ஒரு பேரறிஞரின் திறன் என்ன என்பதைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது.

சென்ற பதினைந்தாண்டுக்காலத்தில் ராஜ்கௌதமன் தமிழ்ப்பண்பாடு பற்றி மிகமிக முக்கியமான சிலநூல்களை எழுதியிருக்கிறார். அவை அதிகம் பேசப்படாது போனது வருத்தமளிப்பது. தமிழினி வெளியீடாக வெளிவந்த 'பாட்டும் தொகையும் தொல்காப்பியமும் தமிழ்ச்சமுக உருவாக்கமும்' , 'ஆகோள் பூசலும் பெருங்கற்கால நாகரிகமும்' என்ற இரு நூல்களையும் நான் தமிழின் நூறாண்டுக்காலப் பண்பாட்டு ஆய்வுத்தளத்தில் நிகழ்ந்த மிகமுக்கியமான சாதனைகளில் ஒன்றாகவேதான் முன்வைப்பேன். அவற்றைப் புறக்கணித்து ஒருதமிழாய்வே சாத்தியமில்லை. அவை வெளிவந்த காலகட்டத்தில் அவற்றைப்பற்றி நான் எழுதியிருக்கிறேன். ஆனால் நான் பண்பாட்டாய்வாளனல்ல. பண்பாட்டாய்வுத்தளத்தில் பெரிய எதிர்வினைகள் வருமென நினைத்தேன், வரவில்லை.

ராஜ் கௌதமனின் அயோத்திதாசர் ஆய்வுகளை அவரது மேலேசொன்ன இரு பெரும் ஆய்வுநூல்களின் பின்புலத்தில் அவற்றின் நீட்சியாக வைத்து வாசிக்கவேண்டுமென நினைக்கிறேன். ராஜ் கௌதமன் அவர்கள் இந்நூலில் அயோத்திதாச பண்டிதரின் சாதனைகளையும் சிக்கல்களையும் விரிவாகவே சொல்லிச்செல்கிறார். அவற்றுக்கு மேலாக நான் புறவயமாக ஒன்றும் சொல்வதற்கில்லை. நான் முன்வைக்க விரும்புவது நம்முடைய சிந்தனைமரபை ஆராய்வதில் பண்டிதரின் ஆய்வுக்கோணம் அளிக்கும் வாய்ப்புகளைப்பற்றி மட்டுமே. இங்கே பேசப்போவதும் அதைப்பற்றி மட்டுமே.

(5) இன்றைய சிந்தனைகளின் எல்லைகள்

நான் விஷ்ணுபுரம் நாவலுக்கான ஆய்வுகளைச் செய்துகொண்டிருந்தபோது பாலக்காடு அருகே ஒரு மரபான பண்டிதரைச் சந்திக்கச்சென்றேன். அந்நாவலில் அவைதிக சிந்தனைகளை அழுத்தம்கொடுத்துப் பேசியிருப்பது வாசிப்பவர்களுக்குத் தெரியும். அது சம்பந்தமான பலரிடம் பேசிக்கொண்டிருந்தேன். அந்த அறிஞர் வைதிக மரபான பூர்வமீமாம்ச முறைமையைச் சேர்ந்தவர். நான் ஏற்கனவே அந்தத் தளத்தில் கணிசமாக வாசித்திருந்தேன். ஆர்தர் ஆவலோன், எஸ்.என்.தாஸ்குப்தா, கெ.தாமோதரன், அகேகானந்த பாரதி, தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய என. பல அறிஞர்களிடம் நேரடித் தொடர்பும் இருந்தது.

ஆச்சரியமென்னவென்றால் நான் உரையாட ஆரம்பித்ததுமே ஆழமான அதிர்ச்சிக்கு உள்ளானேன். அவருக்கு நான் சொல்வது எதுவுமே புரியவில்லை. அவர் சொன்னது எதுவுமே எனக்கும் புரியவில்லை. நான் சொல்வது பூர்வமீமாம்சமே அல்ல என்று அவர் சொன்னார். அதேபோல அவர் பேசுவதெல்லாமே ஏதேதோ மூடநம்பிக்கைகள் மற்றும் கதைகள் என்று எனக்குப்பட்டது, தத்துவம் என்று தோன்றவேயில்லை. உடனடிப்புரிதலாக அவரை ஒரு பாமரர் என்றுதான் நான் சொல்லவேண்டும். ஆனால் அப்படியும் சொல்லமுடியாது. அவர் பல வருடங்கள் பல மரபான குருகுலங்களில் கற்றவர். வாழ்க்கையையே இதற்காக அர்ப்பணம்செய்தவர்.

இந்த விஷயம் என் மனதில் உறுத்திக்கொண்டே இருந்தது. பின்னர் ஒருமுறை பூச்சிமருந்துக்களைப்பற்றி ஆராய்வதற்காக வந்த ஒரு சூழியல்நிபுணருடன் தக்கலை வட்டாரத்தில் ஒரு வயதான விவசாயியைச் சந்திக்கச்சென்றேன். அவர் தலித் சாதியைச்சேர்ந்தவர். படிக்காதவர். அவர் விவசாயம் பற்றிக் கடலளவு அறிந்தவர் என்று சொன்னார்கள். ஆனால் அவருக்குப் பயிர்களைத்தாக்கும் பூச்சிகளைப்பற்றி ஒன்றுமே தெரிந்திருக்கவில்லை. நோய்களைப்பற்றி தெரிந்திருக்கவில்லை. மண்ணுக்கு என்னென்ன உப்புகள் தேவை என்று தெரிந்திருக்கவில்லை.

அவர் பேசியதெல்லாமே பருவநிலைகளைப்பற்றித்தான். அதாவது வானிலையைப்பற்றி அல்ல, வயலில் வரும் பருவநிலைகளைப்பற்றி. வயலில் உருவாகும் வாசனைகளையும் வண்ணங்களையும் வெப்ப வேறுபாடுகளையும்பற்றிப் பேசினார். அதையும்

கதைகளாகவும் 'மூட' நம்பிக்கைகளாகவும்தான் சொன்னார். அந்த நண்பர் 'இந்த விவசாயிகளுக்கு விவசாயம்பற்றி ஒன்றுமே தெரியவில்லை, மூடநம்பிக்கை இவர்களின் மூளையை இறுகச்செய்துவிட்டது' என்றார். 'ஆனால் அவர்கள் ஆயிரக்கணக்கான வருடங்களாக விவசாயம் செய்கிறார்களே' என்றேன். 'அதுதான் ஆச்சரியமாக இருக்கிறது, விவசாயம்பற்றி ஒரு அறிவியலை உருவாக்கிக்கொள்ளாமலேயே இத்தனை வருடங்களாக இருந்திருக்கிறார்கள்!' என்றார்.

'மண்ணுக்கு ரசாயன உரம் போடுகிறீர்களா'என்ற கேள்விக்கு அந்தப் பெரியவர் சொன்னார் 'மண்ணு பூத்தா ஒண்ணும் வேண்டாம்ங்க...நல்லா பூத்து சிரிச்சா அது நல்லா வந்திரும்..சிலசமயம் பூக்காது. அப்பதான் ஏன்னு பாக்கணும்' நான் 'மண்ணு பூக்கிறதுன்னா என்ன?' என்று கேட்டேன். 'தெக்கத்திக் காத்திலே பூத்திரும். பூத்தா இங்க நம்ம வீட்டிலே அதுக்க வாசனை வரும். நல்ல சிவப்பா இதளு விரிஞ்சு பூக்கும்' என்றார்

பின்னர் ஒருமுறை எஸ்.என்.நாகராஜன் உள்ளூர் வேளாண்மை முறைகளைப்பற்றிப் பேசிக்கொண்டிருப்பதை கேட்டுக்கொண்டிருந்தேன். வேலூர்ப் பக்கம் விவசாயிகள் கூழாங்கற்களை சதுப்புநிலத்தில்போட்டு மிதித்து அதன் மேல் நெல் விவசாயம்செய்வதைப்பற்றிச் சொன்னார். அது காற்றோட்டமில்லாத சதுப்பு நிலத்துக்கு உள்ளே காற்றைக் கொண்டுசெல்கிறது. வேர்கள் மூச்சுவிட உதவுகிறது. பலநூறு வருடம் முன்னரே இந்த அறிவியல் நுட்பத்தைக் கண்டுபிடித்த அந்த விவசாயிகள் அதை இப்படி விளக்கினார்கள். குருவிகள் செரிமானமில்லாமலானால் கூழாங்கற்களைத் தின்னுவது போல மண்ணுக்கு செரிமானத்துக்காக இது தேவையாகிறது'

'அது அவங்களோட நெரேஷன்...அந்த நெரேஷனைப் பிடிக்கலேன்னாக்க அவன்கிட்ட பேசமுடியாது. அவன் கிட்ட பேசலேன்னா அவன் மண்ணுகிட்ட என்னத்தை பேசுவே?' என்றார் நாகராஜன். நான் உடனே அந்தப் பெரியவர் சொன்னதைப்பற்றி சொன்னேன். 'அந்த அக்ரிகல்சர் சயண்டிஸ்ட் என்ன சொன்னான்?' என்றார். 'அவருக்குப் புரியலே' என்றேன். 'அவரு உழுது மரமடிச்சுப் போட்ட மண்ணிலே அசோஸ் பைரில்லம் உருவாகிறதப்பத்தி சொல்லியிருக்காரு. தண்ணிமேலே காவிச்சிவப்பா இதழ்களா விரிஞ்சு டிசைன் கிடக்கும். ஒரு புளிச்ச மணம் வரும்...அது வந்தா அப்றம் எதுக்கு வேற நைட்ரஜன்? ரசாயன உரத்தைப்போட்டா அப்றம் எங்க அசோஸ் பைரில்லம் வரப்போகுது?' என்றார்

அப்போதுதான் ரசாயன உரங்களைப்பற்றிய கடும் எச்சரிக்கைகள் உருவாகி அரசே அதற்கு எதிராகப் பேச ஆரம்பித்திருந்தது. புதிதாக அசோஸ் பைரில்லத்தை ஆய்வகத்தில் செய்து அதை விவசாயிகளுக்குக் கொடுக்க கடும்பிரச்சாரம் செய்தது அரசு. நான் கிட்டத்தட்ட பிரமித்துப்போனேன். அது ஒரு திருப்புமுனை எனக்கு.

ஆம், நம்முடைய சிந்தனைமுறை என்று ஒன்று இருக்கிறது. நாம் எங்கோ அதிலிருந்து நம்மை துண்டித்துக்கொண்டிருக்கிறோம். ஆகவே நம்முடைய முன்னோர்களிடம் நம்மால் பேச முடியவில்லை. நமக்கும் அவர்களுக்கும் நடுவே மாபெரும் கருத்து இடைவெளி உள்ளது. இந்த நாட்டில் படித்தவனுக்கும் படிக்காதவனுக்கும் நடுவே உள்ள இடைவெளியும் இதுவே. இங்குள்ள ஒவ்வொரு அரசுத்திட்டங்களும் முழுமையாகத் தோல்வி அடைவதன் காரணமும் இதுவே.

மறுபக்கம் நம்முடைய அறிவுலகத்தின் சிந்தனைகள் எல்லாமே இறக்குமதி செய்யப்பட்டவையாக உள்ளன. கல்வித்துறையில் ஒன்றாம்பாடம் முதல் ஆய்வுமேற்படிப்பு வரை நமக்கிருப்பது 'மொழிபெயர்த்து மனப்பாடம் செய்யும்' கல்வி மட்டுமே. சிந்தனைகளை வளர்க்கும் கல்வி அல்ல. சுயமாகத் தேடச்செய்யும் கல்வியும் அல்ல. இந்தக்கல்விமுறைக்குள் செல்லும் ஒருவர் இழப்பது அவரது நீண்டமரபு அவருக்கு அளித்திருக்கும் தனித்தன்மை மிக்க அறிதல்முறைகளையே. அதன்பின் அவரிடம் சுயம் என்ற ஒன்று இல்லை. அவர் வெறும் எதிரொலியாகவே இருக்கிறார்

கடந்த ஐம்பதாண்டுக்காலகட்டத்தில் நமக்குப் பலதுறைகளிலும் முக்கியமான சிந்தனையாளர்கள் உருவாகியிருக்கிறார்கள். நம்முடைய சிந்தனைகளை அவர்கள் மடைமாற்றியிருக்கிறார்கள், நாம் நம்மை நோக்கும் பார்வையை மாற்றியமைத்திருக்கிறார்கள். ஆனால் நாம் ஏன் உலகுக்கு ஒரு கொடை என்று சொல்லத்தக்க ஒரு சிந்தனையாளரை உருவாக்கமுடியவில்லை? உலகசிந்தனையில் ஒரு திறப்பை நிகழ்த்தும் ஒரு சிந்தனையாளர் ஏன் நமக்கு உருவாகவில்லை?

அதற்கான காரணம் நாம் நமக்குமட்டுமே உரிய தனியாளுமையை இழந்துவிட்டோம் என்பதே. நாம் முதலில் நம்மை இழந்தபின்னரே நவீனக் கல்விக்குள் செல்லமுடிகிறது. அதில் ஈடுபட ஈடுபட நாம் மேலைநாட்டுச் சிந்தனைகளைப் பிரதிபலிக்க ஆரம்பிக்கிறோம். மலையாளத்தில் ஒரு பழமொழி உண்டு 'உப்பு அளவுக்கு உப்பாகுமா ஊறுகாய்?' ஊறுகாயை உப்பிலிட்டது என்பார்கள். உப்பில் எத்தனை வருடம் ஊறவைத்தாலும் ஊறுகாய் உப்பைவிட உப்புத்தன்மையை அடைய முடியாதல்லவா?

இதுவே இன்றைய சிந்தனையின் மிகமுக்கியமான எல்லையாக உள்ளது என்பதே உண்மை. இன்றைய சூழலில் அசல்சிந்தனையாளன் என்பவன் அவனுடைய பிறப்பிலேயே அவனைச்சூழ்ந்துகொண்டிருக்கும் இந்த மாய உறையைக் கிழித்து வெளியே வந்து தன்னுடைய சுயத்தை மீட்டுக்கொள்ளமுடிந்தவன் என்று சொல்லலாம்.

(6) இன்னொரு வழி

ஏற்கனவே சொன்ன இரு சிந்தனையாளர்களையே பார்ப்போம். எஸ்.என்.நாகராஜன், மு.தளையசிங்கம் இருவருமே முறையான மேல்நாட்டுப் பாணி கல்வி கற்றவர்கள். மார்க்ஸியம் என்ற ஐரோப்பிய மைய நோக்குள்ள சிந்தனைக்குள் சென்றவர்கள். அதன் எல்லைகளையும் இந்தியச்சூழலில் அதன் போதாமைகளையும் உணர்ந்து மேலே தேடிச்சென்றவர்கள். தங்களுடைய ஆளுமைகளை அதற்கேற்ப உருமாற்றிக்கொண்டவர்கள். இவர்களின் சிந்தனைகளை சுருக்கமாக அவர்கள் கல்லூரிகளில் கற்றறவற்றில் இருந்து வாழ்க்கையில் கற்றவற்றை நோக்கிச் செல்வதற்கான முயற்சிகள் என்று சொல்லலாம்

இருவழிகளை இவர்கள் முயன்றார்கள். தளையசிங்கம் இந்தியசிந்தனை மரபு அளித்த ஆய்வுக்கருவிகளை நவீன மேலைநாட்டுச் சொல்லாடலில் பொருத்தமுடியுமா என்று பார்த்தார். எஸ்.என்.நாகராஜன் இந்திய நாட்டுப்புற அறிவை நவீன மேலைநாட்டு அறிவியலுக்கு சமானமான ஞானக்களமாக உருவகிக்க முடியுமா என்று பார்த்தார்.

இந்த வரிசையில் நான் அயோத்திதாசரை எங்கே வைக்கிறேன்? முக்கியமான விஷயம் அவர் நவீனக்கல்விக்குள் வரவே இல்லை என்பதுதான். அவருக்குக் குடும்பப் பாரம்பரியமாகவே ஓர் அறிவுப்புலம் இருந்தது. அறிவாளரான தந்தையிடம் இருந்து பெற்றுக்கொண்ட ஒரு சிந்தனைப்பழக்கம் இருந்தது. அவர் உதறவேண்டிய எதையும் அதிகமாகக் கற்கவில்லை. ஆனால் மரபான சிந்தனையின் பின்புலத்தில் நின்றுகொண்டு சமகாலப்பிரச்சினைகளைக் கூர்ந்து கவனித்தார். எதிர்வினையாற்றினார். சமகாலப்பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வுகாணமுயன்றார். அதன் விளைவாக ஒரு சிந்தனைத்தளத்தைக் கட்டமைத்தார்

அந்தசிந்தனைத்தளம் நமக்கு மிக அன்னியமாக, தனித்துவம் கொண்டதாக இருக்கிறது. அதற்குள் நுழைவதற்கான சாவி இன்று நம்மிடம் இல்லை. நாம் அதன் விரிசல்கள் வழியாகவே நுழைய முடிகிறது. அந்தப் பயணத்தில் நம்முடைய மரபையும் வாழ்க்கையையும் பார்க்க உதவக்கூடிய சிந்தனைக்கருவிகளைக் காணமுடிகிறது. அது அளிக்கும் சாத்தியக்கூறுகளே அயோத்திதாசரைத் தத்துவ ஆய்வுத்தளத்தில் முக்கியமானவராக ஆக்குகின்றன.

யுவன் சந்திரசேகர் ஒரு கதையில் சொல்கிறார். தவழ்ந்து செல்லும் பருவத்தில் ஒரு கட்டிலுக்கு அடியில் சென்று ஏகப்பட்ட முட்டுகள் பட்டு அழுது பின்னர் ஒரு தரிசனம் கிடைத்தது. எப்படி உள்ளே போனோமோ அதே போல மெல்லமெல்லக் காலெடுத்து வைத்துப் பின்னால் வந்து விடுவது ஒரு நல்ல வழி என்று. வாழ்க்கையில் அது தனக்கு மிக முக்கியமான தருணங்களில் உதவியது என்கிறார்.

இந்திய தத்துவசிந்தனைப் புலத்தை ஆராயும்போது மிகச்சிக்கலான பல முட்டுகளும் குட்டுகளும் நம் மண்டையில் விழுகின்றன. ஐரோப்பியமைய நோக்கு கொண்டவர்களைப்போலப் போகிறபோக்கில் முத்திரை குத்தி உதறிவிட்டுப் போகாமல் யோசித்தால் பலவற்றுக்குத் தீர்வு காணவே முடியாது. அதற்குக் காரணம் இந்திய தத்துவசிந்தனைப்புலத்தை நாம் ஆராயும் முறைமையாக இருக்கலாம். அது இருபதாம் நூற்றாண்டு ஐரோப்பிய இந்தியவியலாளர் நமக்களித்தது. அதில் நுழைந்தது போலவே பின்னால் வந்து பார்த்தாலென்ன?

தமிழ்ச் சூழலில் அப்படிப் படிப்படியாகப் பின்னால் சென்றால் என்ன நிகழும்? இன்றைய பின்நவீனத்துவ சிந்தனைகளில் இருந்து-எண்பதுகளின் நவீனத்துவ சிந்தனைகளில் இருந்து-அறுபதுகளின் மார்க்ஸிய சிந்தனைகளில் இருந்து -நாற்பதுகளின் பகுத்தறிவு சீர்திருத்த சிந்தனைகளில் இருந்து-இருபதுகளின் மறுமலர்ச்சிவாத சிந்தனைகளில் இருந்து -பின்னால் சென்றால் எங்கே செல்வோம் ? நாம் அங்கே அயோத்திதாசரைக் காணமுடியும், ஒரு மாற்றுச்சாத்தியத்துடன். இந்த அம்சத்தாலேயே நான் அவரை நம் முதல்சிந்தனையாளர்களில் ஒருவர் என்கிறேன்.

(7) வேருள்ள ஆய்வுமுறைமை

பத்து வருடங்களுக்கு முன்னால் நான் கேரள சிந்தனையாளர் எம்.கங்காதரனிடம் பேசிக்கொண்டிருந்தேன். பேச்சு,சாஸ்தாவைப்பற்றிச் சென்றது. சாஸ்தா என இன்று அழைக்கப்படும் இந்து தெய்வம் பல்வேறு வடிவங்களில் கேரளத்தில் உள்ளது. சபரிமலை அய்யப்பன்கூட ஒரு சாஸ்தாதான். இன்று, எண்பதுகளுக்குப் பின் படிப்படியாக, எல்லா சாஸ்தாக்களுமே அய்யப்பன்களாக ஆக்கப்பட்டுள்ளார்கள். நாகர்கோயில் நகருக்குள்ளேயே இருபது வெவ்வேறு சாஸ்தாக்கள் உள்ளனர். பூதம் வணங்கும் கண்டன் சாஸ்தா, எங்கோடி கண்டன் சாஸ்தா என. வரலாற்றாய்வாளனுக்குப் பலவகையான சிக்கல்களை அளிக்கும் தெய்வம் இது.

ஒன்று, சாஸ்தாவுக்கு என ஒரு பொதுத்தோற்றமே சிற்பங்களில் காணப்படவில்லை. கேரளத்தில் ஐந்தாயிரத்துக்கும் மேற்பட்ட சாஸ்தா சிற்பங்கள் ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இச்சிலைகளுக்குள் இருக்கும் தோற்ற வேறுபாடு ஆச்சரியமூட்டுவது. வஜ்ராயுதம் ஏந்திய சாஸ்தா, தாமரை ஏந்திய சாஸ்தா, யானைமேல் அமர்ந்த சாஸ்தா, அக்னிகிரீடம் அணிந்த சாஸ்தா, சடாமகுடம் அணிந்த சாஸ்தா என பலவகையான சாஸ்தாக்கள். அதாவது இது ஒரு தெய்வத்தின் பல வடிவங்கள் அல்ல. பல தெய்வங்களுக்குரிய பொதுப்பெயர்

இரண்டு, சாஸ்தா பற்றி புராணங்களில் விரிவாக ஏதும் இல்லை. அது ஒரு நாட்டுப்புற தெய்வம் என்றே கேரளக் கலைக்களஞ்சியம் சொல்கிறது. சபரிமலை சாஸ்தாவின் புராணக்கதை மிகமிகப் பிற்காலத்தையது. அந்த ஆலயம் அறிய வருவதே பதினேழாம் நூற்றாண்டுக்குப்பின்னர்தான். ஆனால் சாஸ்தாவின் சிற்பம் நாட்டுப்புற தெய்வத்திற்குரியதல்ல. அது ஒரு செவ்வியல் கலை வடிவம். நெடுங்காலமாக சிற்ப மரபில் தொடர்ந்து வடிக்கப்படுவதன் மூலம் உருவாகும் கலைமைதியும் கூடியது. மேலும் சாஸ்தாவின் ஆயுதங்கள் அணிகள் எவையுமே நாட்டார்தெய்வத்துக்குரியவை அல்ல.

மூன்றாவதாக, சாஸ்தாவின் வழிபாட்டுமுறை. அது நாட்டார் வழிபாடு அல்ல. அதில் பலி கிடையாது. உயிர்ப்பலி மட்டும் அல்ல,குறியீட்டு ரீதியான பலி கூட இல்லை. வெள்ளைமலர்களைப் படைப்பதும், பன்னிரண்டு நாழி அரிசி பொங்கி அன்னதானம் செய்வதும் , சரணகோஷம் எழுப்புவதுமே சாஸ்தாவின் வழிபாட்டுமுறை.

நான்காவதாகக் கோயில் அமைப்பு. கேரளத்தில் இருவகை வழிபாட்டிடங்கள் உண்டு. காவு, ஷேத்ரம். ஷேத்ரம் என்றால் கோயில். ஆலயம் என்பதற்கான நேர் வடமொழிச்சொல். அதிகமும் இந்து பெருந்தெய்வங்களுக்குரியது. பகவதிகள், யக்ஷிகள், நாகப்பாம்புகளுக்குரியது காவுதான். சாஸ்தாவுக்கும் காவுதான். காவு என்றால் சோலை என்று பொருள். சோலையில் ஒரு மரத்தடியில் நிறுவப்பட்ட சிலையாகவே சாஸ்தா இருந்திருக்கிறார். அவற்றில் மிகச்சிலவே இன்றும் கோயில் வடிவுக்கு வந்துள்ளன.

இவ்வளவு சொல்லும்போதே நீங்கள் புரிந்துகொண்டிருப்பீர்கள், சாஸ்தா ஒரு பௌத்த தெய்வம் என்றே ஆய்வாளர்களால் சொல்லப்படுகிறது. போதிசத்வ வழிபாட்டின் மருவியவடிவம் அது. போதிசத்வர்களே சாஸ்தாக்களானார்கள். சாஸ்தாக்களின் அணிகள், மணிமுடிகளை நாம் பௌத்த சிற்பக்கலையில் தெளிவாகவே காணமுடிகிறது. பல சாஸ்தாக்களைப் போதிசத்வ பத்மபாணி என்றும் போதிசத்வ வஜ்ரபாணி என்றும் கஜாரூட போதிசத்வர் என்றும் திட்டவட்டமாகவே நிறுவமுடியும். சபரிமலை அய்யப்பனை யோகாரூட போதிசத்வர் என்றும்.

அப்படியானால் போதிசத்வர் எப்படி சாஸ்தா ஆனார்? விளக்கம் இது. பழந்தமிழ்ப் பண்பாட்டில் சாத்தன் என்ற கடவுள் உண்டு. அது தமிழர்களின் பல குலங்களுக்குக் குலதெய்வம். அந்த தெய்வம் பௌத்ததுக்குள் புகுந்து போதிசத்வ வழிபாட்டுடன் கலந்திருக்கலாம். பௌத்தத்தில் இருந்து சாஸ்தாவாகத் திரும்பி வந்திருக்கலாம்.

அதைப் பேசிக்கொண்டிருந்தபோது எம்.கங்காதரன் அந்த அடிப்படைக் கேள்வியைக் கேட்டார். பௌத்தம் ஒரு அறிவார்ந்த தத்துவ மதம். அது எப்படி அடித்தள மக்களின் மதமாக ஆகியது. அப்படி ஆகிய மதம் எப்படி அவர்களால் தடயங்களே இல்லாமல் கைவிடப்பட்டது? பலகோடிப்பேரால் அப்படி ஒரு மதம் கைவிடப்பட முடியுமா?

அந்த வினாவுக்கு எளிய பதிலைச் சொல்லிவிட முடியாது. அதில் எழுந்த பல்வேறு கேள்விகளுக்கு நாம் நம்முடைய சூழலில் இருந்தே பதில் தேடவேண்டியிருக்கிறது.

உண்மையில் அந்த பயணத்திலேயே நான் அயோத்திதாசரின் வரலாற்றாய்வு முறைமையின் வாய்ப்புகளைக் கண்டுகொண்டேன்.

அயோத்திதாசர் கூறும் ஒரு விஷயத்தில் இருந்து அதற்குள் நுழைகிறேன். அயோத்திதாசர் தன்னுடைய கட்டுரைகளில் பௌத்தமும் சமணமும் வேறுவேறல்ல என்கிறார். கேட்டதுமே இது தவறு என நாம் சொல்கிறோம். உண்மையில் அவ்விரு மதங்களும் வேறுவேறு என நாம் அறிவோம். ஆனால் பண்டிதர் ஏன் அப்படிச் சொல்கிறார்? அதற்கு அவருக்குத் தனித்த நோக்கமேதும் இல்லை. அவர் அறிந்த ஓர் உண்மையாக அது இருந்திருக்கிறது. ஆம், தமிழகவரலாற்றின் ஏதோ ஒரு காலகட்டத்தில் இவ்விரு மதங்களும் ஒன்றாகவே இருந்திருக்கின்றன. இன்று இப்படிச் சொல்வதற்கான மேலதிக ஆதாரங்கள் பல முன்வைக்கப்பட்டுள்ளன.

அதெப்படி இருந்திருக்க முடியும்? ஒருவர் ஒரேசமயம் இரண்டு மதங்களில் இருக்கமுடியுமா என்ன? அங்கே நாம் மதம் என்ற சொல்லுக்கான விளக்க்த்துக்குச் சென்று சேர்கிறோம். இந்தியாவுக்கு வந்த செமிட்டிக் தீர்க்கதரிசன மதங்களான கிறிஸ்தவம், இஸ்லாம் போன்றவற்றைப்பொறுத்தவரை மதம் என்பதற்கு ஒரு வரையறை இருக்கிறது. ஒரு மையத்தரிசனம், அதை முன்வைக்கும் நூல், அதை உருவாக்கிய தீர்க்கதரிசி, அதை ஒட்டி உருவாக்கப்பட்ட திட்டவட்டமான நம்பிக்கைகள் மற்றும் ஆசாரங்கள், அந்த ஆசாரங்களைக் கடைப்பிடிக்கச்செய்யும் ஒரு அமைப்பு, அவ்வமைப்புக்கான அதிகாரங்கள் என இம்மதங்கள் தெளிவாகவே கட்டமைக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

இந்தமதங்களின் கொள்கைப்படி அவர்கள் மதம் சொல்லும் தரிசனமே உண்மை, ஆகவே பிற அனைத்துமே பொய். ஆகவே அவர்களின் மதத்தைத் தழுவும் ஒருவர் இன்னொரு மதத்தில் இருக்கமுடியாது. அது தண்டனைக்குரிய குற்றம். மொத்த மக்கள்தொகையையும் தங்கள் மதத்தின் அமைப்புக்குள் கொண்டுவருவதும் அவர்களின் வழிமுறை.

இந்த வரையறையின்படி இந்தியமதங்களைப் பார்க்கும் மேலைநாட்டினருக்குத்தான் உண்மையில் மேலே சொன்ன கேள்வி பெரிதாகத் தெரியும். உண்மையில் இங்கே அதற்கு முன்னர் இருந்த மதங்கள் அப்படி அல்ல. அவற்றுக்கு ஒட்டுமொத்தமாக அனைத்து மக்களையும் உள்ளே அடக்கும் அமைப்பு ஏதும் இல்லை. அவை எவரையும் மதமாற்றம் செய்யவும் இல்லை.

பௌத்தம் சமணம் போன்ற மதங்களில் அம்மதங்களின் மையமாகச் செயல்பட்டவர்கள் துறவிகளே. அவர்களுக்குத்தான் அமைப்புகள் இருந்தன. உண்மையில் சமணர்கள் அல்லது பௌத்தர்கள் என்று சொன்னால் அவர்களையே சொல்லவேண்டும். அவர்களுக்குத் திட்டவட்டமான நடத்தைநெறிகள் உண்டு, கட்டுப்பாடுகள் உண்டு. பிற பொதுமக்களுக்கு அப்படி எந்த அமைப்பும்,கட்டுப்பாடும் கிடையாது.

உதாரணமாக சமணம் சொல்லும் ஐந்து நெறிகளையும் ஐந்து ஆசாரங்களையும் ஒருவர் கடைப்பிடித்தால் அவர் சமணத் துறவிகளுக்குப் பிச்சையிடும் தகுதிகொண்டவர் ஆகிறார். சமணம் அவர்களிடம் எதிர்பார்த்தது அதுவே. அவர் தன்னுடைய பிற மதநம்பிக்கைகளைத் துறந்து சமணத்துக்கு மதம் மாறவேண்டிய தேவை இல்லை. இதுவே பௌத்தர்களுக்கும் வழிமுறையாக இருந்தது.

அதாவது சமண பௌத்த மதங்களால் தமிழ்மக்கள் அந்த மதங்களுக்கு மாற்றம் செய்யப்படவில்லை. அவர்களின் அடிப்படை நெறிகளையும் ஆசாரங்களையும் தத்துவங்களையும் மற்றும் அவர்கள் கற்றுக்கொண்டார்கள். கூடவே அவர்கள் தங்கள் தொன்மையான குலதெய்வ வழிபாடு, மூதாதையர் வழிபாடு ஆகியவற்றை அப்படியே நீடித்துக்கொண்டனர். ஒருவர் சமணராகவும் பௌத்தராகவும் ஒரேசமயம் இருந்து அதேசமயம் தன் குலதெய்வங்களையும் தக்கவைத்துக்கொள்ளமுடிந்தது. காலப்போக்கில் இந்த சிறுதெய்வங்கள் சமண பௌத்த மதங்களுடன் இணைந்து வளர்ந்தன.

சிறுதெய்வங்கள் சமண பௌத்த தெய்வங்களால் தத்துவார்த்தமாக விரிவாக்கம்செய்யப்பட்டன, கலைப்பூர்வமாக மறுஆக்கம் செய்யப்பட்டன. சுருக்கமாகச் சொன்னால் செவ்வியலாக்கம் செய்யப்பட்டன. சங்க இலக்கியங்களில் பேசப்படும் சாத்தன்,அன்றைய முக்கியமான சிறுதெய்வம். அது பௌத்தத்துக்குள் சென்று போதிசத்வ வழிபாட்டுடன் இணைந்தது. பௌத்தம் மறைந்தபோது மீண்டும் சாத்தனாகியது. இந்து பெருமதங்களுக்குள் சென்றபோது புதிய புராணங்களை அடைந்தது. சமஸ்கிருதத்தில் சாஸ்தா என்றாகியது.

இப்படி உருவகிக்கலாம். ஒரு பெரிய நதி புதியதாக உருவாகி ஊருக்குள் புகுந்ததுபோலத்தான் இது நடந்தது. அது பலநூறு கைவழிகளாக ஓடைகளாகப் பிரிந்து நிலமெங்கும் பரவியது. ஆயிரக்கணக்கான குளங்களை நிரப்பியது. கிணறுகளில்

ஊறியது. பின் அது நின்று வற்றிப்போனபின்னும் அதன் தண்ணீர் இங்கே குளங்களில் கிணறுகளில் நீடித்தது. நிலத்தடி நீராக இருந்துகொண்டிருக்கிறது.

அயோத்திதாசர் சொல்வது போலச் சமணமும் பௌத்தமும் ஒன்றெனக் கருதப்பட்ட ஒரு காலம் இங்கே இருந்திருக்கலாம். அதிகமும் பத்து பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டுகளுக்குப்பின்னர். பக்தி இயக்கத்தால் கொஞ்சம் கொஞ்சமாகக் கரைத்தழிக்கப்பட்ட பௌத்தமும் சமணமும் சில தீவுகளாக எஞ்சியபோது அங்கே இவையிரண்டும் ஒன்றாகவே நீடித்திருக்கலாம். காரணம் இரண்டுக்கும் ஏராளமான பொதுத்தன்மைகள் உண்டு. அவற்றுக்கிடையே உள்ள வேறுபாடுகள் உயர்தத்துவத்தளம் சார்ந்தவை. நடைமுறையில் மக்களுக்கான நெறிகளும் ஆசாரங்களும் கிட்டத்தட்ட சமம். மேலும் அவை இரண்டுமே அடிப்படையில் அவைதிக மதங்கள்.வைதிகமதங்களுக்கு எதிரான ஒருமைப்பாடு அவற்றுக்குள் நீடித்திருக்கலாம்.

இந்த விளக்கம் எளிதானதாகவும் பொருத்தமானதாகவும் இருக்கிறது. ஆனால் ஏன் இது நமக்குத்தோன்றவில்லை? அங்கேதான் நமது பண்பாட்டாய்விலும்,வரலாற்றாய்விலும் உள்ள எல்லைகளை நாம் காண்கிறோம். நாம் பௌத்தத்தையும் சமணத்தையும் இந்துமதப்பிரிவுகளையும் மேலைநாட்டினர் கண்களாலேயே பார்க்கிறோம். ஏன், நம்முடைய பண்பாட்டுக்கூறுகள் பலவற்றையே அப்படித்தான் நாம் நோக்குகிறோம்.

இந்தியாவில் ஐரோப்பியர் ஆதிக்கம் உருவான பதினேழாம் நூற்றாண்டு முதல் மெல்லமெல்ல உருவாகி இருபதாம் நூற்றாண்டில் மிகப்பெரிய அறிவுத்துறையாக வளர்ந்துள்ள இந்தியவியல் [Indology] நம் அரசியலுக்கும் பண்பாட்டுக்கும் அளித்துள்ள கொடை மிக அதிகம். பௌத்தத்தையும் சமணத்தையும் மட்டுமல்ல இந்துமரபையும் கண்டெடுத்துத் தொகுத்து, மறுகட்டமைத்து நமக்களித்தது அதுவே. இந்து மறுமலர்ச்சிநாயகர்களான தயானந்தசரஸ்வதி [ஆரியசமாஜம்] ராஜா ராம்மோகன் ராய் [பிரம்மசமாஜம்] விவேகானந்தர் [ராமகிருஷ்ண இயக்கம்] ஆகியோரின் சிந்தனைகளில் இந்தியவியலே இந்துஞானமரபைக் கட்டமைத்திருப்பதைக் காணலாம்.

ஆனால் அது ஓர் ஐரோப்பிய நோக்கு. ஐரோப்பாவை உருவாக்கிய சிந்தனைக்கூறுகளால் கட்டமைக்கப்பட்டது அது. ஐரோப்பிய வரலாற்று நோக்கின் அடிப்படையில் அமைந்தது.ஐரோப்பாவின் அரசியல்தேவைகளால் செலுத்தப்பட்டது. ஐரோப்பாவுக்கும் இந்தியாவுக்குமான இடைவெளிகளால் கட்டுப்படுத்தப்பட்டது.

நம்முடைய சிந்தனைகளின் அடித்தளமே இப்படி அன்னியமாக அமைந்து விட்டதென்பது கடந்த நூறாண்டுகளாக நம்முடைய பண்பாட்டு ஆய்வுகளில் மிகப்பெரிய சிக்கல்களை உண்டுபண்ணியிருக்கிறது. சென்ற நூறு வருடங்களில் நம் பண்பாட்டாய்வின் மிகப்பெரிய ஆளுமைகளாக நாம் முன்வைப்பவர்கள் அனைவருமே ஐரோப்பிய பார்வையின் இந்திய விரிவாக்கத்தையே நமக்களித்திருக்கிறார்கள். எம்.என்.ராய் முதல் ஏ.எல்.பாஷாம் வரை அதைச்சொல்லலாம்.

இதற்கு எதிராக இருக்கும் தரப்பு என்பது அரசியல்ரீதியாக இந்தியப் பழமைவாதம்சார்ந்த நிலைப்பாடு கொண்டவர்களின் குரலே. அவர்கள் பெரும்பாலும் ஆய்வுகளையே நிராகரிப்பார்கள். ஆய்வுமுடிவுகளைக் கையில் வைத்துக்கொண்டு ஆய்வை ஆரம்பிப்பார்கள். ராமர்பாலத்தை இரண்டரைலட்சம் வருடம் முன்னர் ராமரே கட்டினார் என்பார்கள். அல்லது தென்குமரியும் தென்னமெரிக்காவும் இணைந்திருந்த லெமூரியா கண்டத்தில் உலவிய டைனோசர்களை தமிழர்கள் வெற்றிகொண்ட கதைகளைச் சொல்வார்கள். இது உண்மையில் சிந்தனை அல்ல, எதிர்வினை மட்டுமே.

இந்த இரு போக்குகளுக்கு அப்பால் நமக்கென ஒரு போக்கு இருக்கலாகாதா? நம்முடைய முன்னோர் எப்படி தங்கள் பண்பாட்டைப் பார்த்தார்களோ அதன் தொடர்ச்சியாக ஆராயும் ஒரு கோணம்? அவர்கள் கண்களுக்கு ஒட்டி நின்று நம்மை நாமே பார்க்கும் ஓர் அணுகுமுறை? அதைத்தான் நான் அயோத்திதாசரின் அணுகுமுறை என்று ஏற்கனவே சொன்னேன். அதை வேருள்ள ஓர் அறிதல் முறை என்பேன்.

(8) அயோத்திதாசரின் பௌத்த சிந்தனைகளின் சமகாலப்பின்னணி

க.அயோத்திதாசர் ஆய்வுகள் நூலில் ராஜ்கௌதமன் ஒரு விரிவான அத்தியாயத்தை- பௌத்தம் எப்படி மேலைநாட்டினரால் கண்டெடுக்கப்பட்டது என்பதை விளக்க செலவிட்டிருக்கிறார்.'19,20 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பௌத்த மறுமலர்ச்சி என்ற இந்த அத்தியாயம், தமிழில் பௌத்தம் பற்றி எழுதப்பப்பட்ட முக்கியமான கட்டுரை.

அதில் ராஜ்கௌதமன்,நாம் இன்று அறியும் பௌத்தம் என்பதே ஐரோப்பியர்களால் கட்டமைக்கப்பட்டது என்று குறிப்பிடுகிறார். ஏறத்தாழ உண்மை. பதினேழாம் நூற்றாண்டில் ஐரோப்பியக் கீழையுலகைச் சந்தித்தகாலகட்டத்தில் இங்கே பௌத்தம் எப்படியெல்லாம் இருந்திருக்கும்? இலங்கையிலும் தாய்லாந்தில் சில இடங்களிலும் தேரவாத பௌத்தம். திபெத்தில் வஜ்ராயனம். பர்மாவிலும் இந்தோனேசியாவிலும் தாய்லாந்திலும் மகாயானபௌத்தமும் அந்தப்பகுதியின் பழங்குடி வழிபாடுகளும் கலந்த பௌத்தம். ஜப்பானில் ஜென். ஷிண்டோ மதத்துடன் கலந்த இன்னொரு நடைமுறை பௌத்தம்.

உண்மையில் இவற்றையெல்லாம் ஒரேமதமாகக் காண்பதற்கே கொஞ்சம் கற்பனை தேவை. தியானத்தில் அமர்ந்த இலங்கையின் புத்தர் ஒருபக்கம் என்றால் ஆயிரம் தலைகளும் ஆயிரம் கைகளும் கொண்டு உக்கிரமான பேய்த்தோற்றத்துடன் பெண்ணை எதிரே நிறுத்திப் புணர்ந்த நிலையில் நிற்கும் வஜ்ராயன புத்தர் மறுஎல்லை. ஊடாக ஓடும் தத்துவத்தளமே கூட மையத்துக்குப்பதிலாக ஒரு விவாதக்களமாகவே இருந்தது. அந்த பெரும் பண்பாட்டுப்பரப்பிலிருந்து பௌத்தத்தை மெல்லமெல்லக் கட்டமைத்தனர் ஐரோப்பியர்.

பௌத்தம் கட்டமைக்கப்பட்ட விதத்தில் மூன்று வழிகள் உள்ளன. அதைப் பொதுவாக மறைஞானநோக்கு [Esoteric] , நற்செய்திநோக்கு [gospel] , நவீனத்துவ நோக்கு [Modernist] என்று சொல்லலாம். இந்த மூன்று நோக்குகளிலும் பௌத்தத்தை ஐரோப்பியர் கண்டடைந்திருக்கிறார்கள், கட்டமைத்திருக்கிறார்கள்.

ஆரம்பம் முதலே ஐரோப்பியர்களுக்கு, குறிப்பாக ஜெர்மானியர்களுக்கு, இந்திய மறைஞானம் மீது ஓர் ஆர்வம் இருந்துவந்தது. அதற்குக் காரணம் நீண்டகால கிறித்தவ

திருச்சபை ஆதிக்கம்,ஐரோப்பிய மறைஞான மரபுகளை அழித்துவிட்டிருந்தது. நவீனகாலகட்டத்தின் தொடக்கத்தில ஐரோப்பா அவற்றை மீட்க ஆர்வம் காட்டியது . ரசவாதம் [அல்கெமி] போன்றவற்றை மீட்கவும் அவற்றில் இருந்து நவீன வேதியியலை உருவாக்கவும் அவர்களால் முடிந்தது. ஆகவே மறைஞானம் என்பது,தடுக்கப்பட்ட அறிதல்களின் ஒரு பெரும்தொகை என்ற எண்ணம் அவர்களிடம் வலுவாக இருந்தது

ஐரோப்பிய மறைஞானத்தைக் கண்டடைந்தபின் கீழை மறைஞானம் மீது ஐரோப்பியர் பார்வை திரும்பியது. சர் ஜான் வுட்ரோஃப் [ஆர்தர் ஆவலோன்] மேடம் பிளவாட்ஸ்கி முதல் அகேகானந்த பாரதி வரை பல்வேறு இந்தியவியலாளர்கள் இந்திய மறைஞான சிந்தனைகளையும் ஆசாரங்களையும் குறியீடுகளையும் கண்டடையவும் மீட்டெடுக்கவும் கடுமையாக உழைத்தனர். இன்றுவரை இந்த ஆர்வம் ஐரோப்பிய ஆய்வாளர்களிடம் நீடிக்கிறது. அவர்களுடைய உழைப்பாலேயே பக்தி இயக்கத்தால் கிட்டத்தட்ட இல்லாமலாகிவிட்டிருந்த தாந்த்ரீகம் இந்தியாவில் மீண்டும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது.

திபெத் இந்த மறைஞான ஆராய்ச்சியாளர்களுக்கு முக்கியமான கவர்ச்சி. நெடுங்காலமாகத் தன் வாசல்களை வெளியுலகுக்கு முன் மூடிவிட்டிருந்த திபெத்தின் வஜ்ராயனம்,உண்மையிலேயே வசீகரமான மர்மங்கள் கொண்டதாக இருந்தது. இந்த மறைஞான ஆராய்ச்சியாளர்களால் உருவாக்கப்பட்டதே பிரம்மஞான சங்கம்[தியோசஃபிகல் சொசைட்டி].அதன் முன்னோடிகளில் ஒருவரான கர்னல் ஆல்காட் இந்தியாவிலும்,இலங்கையிலும்,பர்மாவிலும் உள்ள பௌத்தம் மறுமலர்ச்சியடைய முக்கியமான தூண்டுகோலாக இருந்தார்

கர்னல் ஹென்றி ஸ்டீல் ஆல்காட் [Henry S. Olcott] அவர்கள் 1881 ல் எழுதி 1908ல் வெளிவந்த பௌத்தஞானச்சுருக்கம் [The Buddhist Catechism] என்ற நூல் இன்றும் பௌத்ததை பௌத்தர்களே ஆராய்வதற்கு உதவக்கூடிய நூலாக உள்ளது. மிகவிரிவான பயணங்கள் மூலம் பல்வேறு பௌத்தப் பழக்கவழக்கங்களைச் சந்தித்த ஆல்காட் அவற்றுக்கிடையே ஒரு ஒருமைப்பாட்டைக் கண்டு அதை பௌத்த ஞானமையமாக உருவகித்து பௌத்தசிந்தனையை அதனடிப்படையில் மறுகட்டமைப்பு செய்கிறார்.ஐரோப்பாவில் பௌத்தத்தை அறிவுத்துறையில் அறிமுகம்செய்த மாபெரும் மூலநூல் இது.

இன்னொருபக்கம் கீழை நாட்டை எதிர்கொண்ட ஐரோப்பியர்களில் கிறித்தவ மெய்யியலில் ஆர்வம் கொண்டவர்கள் பௌத்ததில் ஒரு கீழைக் கிறித்தவத்தைக்

கண்டுகொண்டார்கள். அவர்களில் பலர் கிறித்தவத்தில் இருந்த திருச்சபை ஆதிக்கத்தை விலக்கித் தூய கிறித்துவம் ஒன்றைக் கற்பனைசெய்துகொண்டவர்கள். அதாவது கிறித்தவத்தை அதன் மெய்யியலை மட்டுமே அடிப்படையாகக் கொண்டு மறு கட்டமைப்பு செய்ய விழைந்தவர்கள். அவர்கள் கண்டுகொண்ட பௌத்தம் ஒன்று இருந்தது.

அதற்கு மிகச்சிறந்த உதாரணமாக அமையும் நூல் என பால் காரஸ் [Paul Carus] 1894 ல் எழுதிய எழுதிய 'புத்தரின் நற்செய்தி' [The Gospel of the Buddha]யைச் சுட்டிக்காட்டலாம். புதிய ஏற்பாடு பைபிளின் அதே கட்டமைப்பில்,அதே மொழியில் புத்தரின் வரலாற்றையும்,புத்தரின் நல்லுபதேசங்களையும் தொகுத்தளிக்கிறது. பௌத்தம் பற்றிய நூல்களில் இந்த நூலளவுக்கு மேலைநாட்டில் மிக அதிகமாக விற்ற வேறெந்த நூலும் இல்லை. இன்றும் மேலைநாட்டுக் கல்விநிலையங்களில் அறிமுக நூலாகப் பெரும்செல்வாக்குடன் இருக்கிறது இந்நூல்.

மூன்றாவதாக நவீனத்துவ பௌத்ததைச்சொல்லலாம். நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலான கிறித்தவத்தின் மீது நவீனத்துவ காலகட்டத்தில் ஐரோப்பாவில் பெரும் சலிப்பு உருவானது. அதன் மையம் கட்டுக்கதைகளால் ஆனது, அதில் தர்க்கத்துக்கு இடமில்லை என்று கூறப்பட்டது. அதற்குக் காரணம் நவீன அறிவியலின் செல்வாக்கு. கிறித்தவமும் முடிந்த அளவு பரிணாம வாதம் முதல் நியூட்டனிய அறிவியல் வரை எல்லாவற்றையும் எதிர்த்து நின்றது

ஆகவே தர்க்கத்துக்கு ஒத்துப்போகக்கூடிய, நவீன அறிவியல் சிந்தனைகளை எதிர்க்காத ஒரு நவீன மதத்துக்கான தேடல் ஐரோப்பாவில் உருவானது. இவர்கள் அறிவார்ந்த, தத்துவார்த்தமான பௌத்தம் ஒன்றைக் கட்டமைக்க முயன்றனர். இவர்களுக்குப் பொதுவாக தேரவாதம் முக்கியமானதாகப் பட்டது. மகாயானம் அதன் திரிபாகவும் தோன்றியது. முக்கியமான அறிஞர் என ரய்ஸ் டேவிட்ஸை [Thomas William Rhys Davids] குறிப்பிடலாம். இவரது நூல்களில் பௌத்த இந்தியா [Buddhist India] முதன்மையானது.

ரய்ஸ் டேவிட்ஸ் பௌத்தத்தை இந்தியாவில் உருவான பிராமண மையமற்ற மதமாக உருவகித்தார். அடிப்படையில் பௌத்தத்தை ஷத்ரிய,வைசிய மதமாகவே அவர் கண்டார். பிராமண மதம் உருவாக்கிய எல்லாத் தத்துவார்த்த தளத்தையும் வெற்றிகரமாகத் தாண்டிச்சென்ற ஒன்றாக அவர் பௌத்ததை முன்வைத்தார். அவரது நோக்கில் பௌத்தம்,தர்க்கம்,உள்ளுணர்வு ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் ஆன்மீக நிறைவை

உருவாக்கும் ஒரு மதம்.நவீன அறிவியலுக்கும் நவீன ஐரோப்பிய தத்துவயியலுக்கும் மிக இணக்கமானது. ஆகவே நவீன ஐரோப்பாவால் கண்டெடுக்கப்பட்டு மீட்கப்பட்டுக் கற்கப்படவேண்டியது.

ஆச்சரியமான ஒரு விஷயமுண்டு. இந்த மூன்றுகோணத்துக்குமே மைய இடமாக சென்னை இருந்துள்ளது. ஆல்காட் சென்னையில் பிரம்மஞானசபைக்குத் தலைவராக இருந்தார். சென்னையில் மிக விரிவான மக்கள்பணிகளை மேற்கொண்டார். அவரது பணிக்களம் சென்னைக்கும் இலங்கைக்குமாக மாறி மாறி இருந்தது. ஆங்கில இந்திய அரசின் சிவில்பணிக்குத் தேர்வுசெய்யப்பட்டு வந்த ரய்ஸ் டேவிட்ஸ் தென்னிந்தியாவிலும் பின்னர் இலங்கையிலும் அதிகாரியாக இருந்தார். அவரது ஆய்வும் பணியும் அதிகமும் பொலனருவா, அநுராதபுரம் சார்ந்தது.

பால் காரஸ் தன் பௌத்த ஆய்வுகளுக்காகப் பலமுறை சென்னைக்கு வந்திருக்கிறார்.இலங்கைக்கும் சென்றிருக்கிறார். சென்னையிலும் இலங்கையிலும் நிகழ்ந்த பௌத்தம்சார்ந்த விவாதங்களிலும் களப்பணிகளிலும் ஈடுபட்டிருக்கிறார். இவர்கள் கிட்டத்தட்ட சமமான காலகட்டத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். சமமான காலகட்டத்தில்தான் இவர்களின் நூல்களும் வெளிவந்திருக்கின்றன. இவர்கள் நடுவே கடுமையான கருத்து முரண்பாடு இருந்தமை இயல்பே. ஆய்வேடுகளில் இவர்கள் முரண்பட்டு விவாதித்தார்கள்.

ஆக, நவீன ஐரோப்பா பௌத்தத்தைக் கண்டெடுத்த விவாதங்களின் களமையமாக சென்னை இருந்திருக்கிறது. ஆனால் அன்றைய தமிழ் அறிவுலகில் அது பெரிய பாதிப்பைச் செலுத்தவில்லை. காரணம் இங்கே அந்த அளவுக்கு ஓர் நவீன அறிவுச்சூழல் நிலவவில்லை. இங்கே அன்றிருந்த அறிவியக்கம் என்பது ,அச்சு ஊடகத்துக்கு ஏட்டில் இருந்த பண்டைய இலக்கியங்களைப் பதிப்பித்தல்தான். அதில் உ.வே.சா போன்றவர்கள் தீவிரமாக இருந்தார்கள்.

அவ்வாறு நூல்களைப் பதிப்பித்தல் ஒரு பெரிய கலாச்சார மீட்பும் ஆகும். ஏனென்றால் இந்தியவியலின் ஆரம்பநாட்களில் அது சமஸ்கிருதமொழிக்கும் வைதிகமரபுக்குமே அதிக கவனத்தைக்கொடுத்தது. இந்திய மறுமலர்ச்சியின் ஒருபகுதியாக உருவாகி வந்த நவபிராமணவாதம் அதைச் சிக்கெனப் பிடித்துக்கொண்டது. மொத்த

இந்தியப்பண்பாடும் இந்தியஞானமும் சமஸ்கிருதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதே என அது சொல்லி கிட்டத்தட்ட நிறுவியும் வைத்திருந்தது.

இந்நிலையில் பழந்தமிழ்நூல்கள் அச்சில் வந்ததும் அனைவருக்கும் படிக்கக் கிடைத்ததும் சமஸ்கிருத மைய வாதத்துக்கு எதிரான பெரும்உற்சாகத்தை உருவாக்கின. ஓர் எதிர்விளைவாகத் தமிழ்த்தொன்மை கட்டமைக்கப்பட்டது. குமரிக்கண்டம் லெமூரியாவாகியது. ஆச்சரியமென்னவென்றால் இவர்களும் அதே பிரம்மஞான சங்கத்தினரைத்தான் ஆதாரமாகக் கொண்டார்கள்.

தமிழ் மீட்பின் ஒரு பக்க விளைவாக சைவம் மீட்பு பெற்றது. அன்றுவரை தமிழில் சைவம் ஓர் ஒற்றைமதமாக இருக்கவில்லை என்பதை நினைவுகூரவேண்டும். வீரசைவத்துக்கும் சைவசித்தாந்த மரபுக்கும் இடையே பெரும்பூசல்கள் இருந்து வந்தன. சட்டென்று சைவம் ஒருங்கிணைவு கொண்டது. பாம்பன் சுவாமிகள், ஞானியார் அடிகள் எனப் பலர் உருவாகி சைவத்தை ஒருங்கிணைத்தனர். பின்னர் ஆங்கிலமறிந்த ஆறுமுகநாவலர் , மறைமலை அடிகள் போன்றவர்கள் உருவானார்கள்.

இவர்களெல்லாருமே மாபெரும் பேச்சாளர்கள். அனேகமாக ஒவ்வொரு ஊரிலும் சைவப்பிரகாச சபை போன்ற சொற்பொழிவுமையங்கள் இக்காலகட்டத்தில் உருவாயின. இன்று பழைய நூலகங்களில் இக்காலகட்டத்தில் எழுதிக்குவிக்கப்பட்ட ஆயிரத்துக்கும் மேலான சைவவிளக்க நூல்கள் மறு அச்சு காணாமல் குவிந்து கிடக்கின்றன. கணிசமானவை பல்லை உடைக்கும் தமிழ் கொண்டவையாதலால் மறு அச்சு போடப்பட்டாலும் பயனில்லை.

ராஜ்கௌதமனே அவரது நூலில் இந்த சைவ மீட்பு எப்படி தமிழும் சைவமும் ஒன்றே என்ற கோஷத்தை உருவாக்கி நிலைநிறுத்தியது , இன்றும் வாதிடுகிறது என்பதை சுட்டிக்காட்டுகிறார்.உண்மையில் இது அன்றைய பிராமணரல்லாத உயர்சாதியினரின் ஓர் எழுச்சியும்கூட. வேளாளர்,செட்டியார்,முதலியார் சாதியினரே அத்தனை வேகத்துடன் சைவத்தை முன்வைத்தார்கள்.

ஒரு சிறப்பு நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பிடலாம், ஞானியாரடிகளைச் சந்தித்த ஈவேரா அவர் காலில் விழுந்து ஆசி பெற்றதாகவும் ஒரு சைவர், தமிழர் சிறப்புற்று விளங்குவதனாலேயே அப்படிச் செய்ததாகவும் அவரது வரலாற்றாசிரியர்

சொல்கிறார். [ஞானியார் அடிகள்- வெளியாம்பட்டு சுந்தரம்] ஈவேரா அவர்கள் ஞானியரடிகளைப் புகழ்ந்து எழுதியிருக்கிறார்

இவர்களில் அன்றைய ஐரோப்பிய அறிவுலகுடன் உரையாடியவர் என ஜெ.எம்.நல்லுசாமிப்பிள்ளை அவர்களை மட்டுமே சொல்லமுடியும். ஐரோப்பா அன்று சடங்காசாரங்களைத் தாண்டிய தூய தத்துவமாக அமையக்கூடிய மதக்கருத்துக்களுக்கான தேடலில் இருந்தது. சைவசித்தாந்தத்தை அவ்வாறு அவர்களுக்காக விளக்கினார் நல்லுசாமிப்பிள்ளை. ஆனால் பொதுவாக சைவர்கள் ஆசாரமீட்பிலேயே அதிகமும் கவனம் செலுத்தினர்.

இச்சூழலில் சென்னையை மையமாக்கி நிகழ்ந்த பௌத்தமீட்பைத் தமிழகம் எப்படி எதிர்கொண்டிருக்கும்? ராஜ்கௌதமன் ஒரு சித்திரத்தை அளிக்கிறார். ஆரம்பத்தில் பௌத்தம்மீது சைவர்களுக்கு ஓர் அச்சமும் விலக்கமும் இருந்தது. ஏனென்றால் வரலாற்றில் தமிழகத்தில் பௌத்ததுக்கு எதிர்ச்சக்தியாக விளங்கியது சைவமே. சைவநாயன்மார்கள் பௌத்தம் சமணம் இரண்டுக்குமே எதிரிகள். அந்த ஐயம் இன்றும் நீடிக்கிறது.

ஆனால் பின்னர் ஐரோப்பா முன்வைத்த பௌத்தத்தில் தங்களுக்கு உகந்த பௌத்தத்தைத் தமிழறிஞர்கள் ஏற்றுக்கொண்டார்கள். முதன்மையானவர் உ.வே.சாமிநாதய்யர். மணிமேகலையை 1898ல் அவர் பதிப்பித்தபோது அதை புரிந்துகொள்ளுவதற்காக பௌத்த தத்துவங்களைக் கற்று விரிவாகவே அறிமுகம் செய்தார். திருவிக தமிழ் நூல்களில் பௌத்தம் [1929] என்ற நூலை எழுதினார். கவிமணி தேசிகவினாயகம் பிள்ளை எட்வின் ஆர்னால்டு எழுதிய. Light of Asiaவை ஆசியஜோதி என மொழியாக்கம் செய்தார். அ.மாதவையா 1918ல் சித்தார்த்தன் என்ற நூலை எழுதினார். இதெல்லாம் அன்று சென்னையை மையமாக்கி நிகழ்ந்த பௌத்த மீட்பியக்கத்தின் பாதிப்பினால் உருவான எதிர்வினைகள் என்று சொல்லலாம்.

தமிழில் எழுதப்பட்ட மிகச்சிறந்த பௌத்த நூல் எனப்படும் மயிலை சீனி வெங்கடசாமியின் ‘பௌத்தமும் தமிழும்’ 1940ல் வெளிவந்தது. அதன் பின் பௌத்தம் பற்றிப் பலநூல்கள் எழுதப்பட்டன. பல நூல்களைச் சொல்லமுடியும். சோ.ந.கந்தசாமியின் பௌத்தம் [1977] குறிப்பிடத்தக்க நூல். சமீபகால வரவுகளில் முனைவர் சு.மாதவனின் ஆய்வேடான ‘தமிழ் அற இலக்கியங்களும் பௌத்த சமண

அறங்களும்’ எல்லாத் தகவல்களையும் ஒட்டுமொத்தமாக அளிக்கும் ஒரு முக்கியமான நூலாகும்.

தமிழில் பௌத்தத்தை வாங்கிக்கொண்டவர்கள் மேலே சொன்ன மூன்று வகைமாதிரிகளில் பால்காரஸ் போன்றவர்கள் முன்வைத்த நற்செய்தி பௌத்தத்தையே அதிகமும் விரும்பியிருக்கிறார்கள் எனத் தெரிகிறது. கவிமணியின் ஆசியஜோதியும் திருவிகவின் பௌத்தம் பற்றிய குறிப்புகளுமே சான்று. ஏனென்றால் இங்கே சைவர்கள் சைவத்தையே மேலைநாட்டுக் கிறித்தவ மனிதாபிமானக் கொள்கைகளின் அடிப்படையில் மறுகட்டமைக்க முயன்றுகொண்டிருந்தார்கள். திருமூலரின் அன்பே சிவம் போன்ற வரிகள் புதிய உத்வேகத்துடன் முன்வைக்கப்பட்டன.

ஆகவே திருச்சபைநீக்கம் செய்யப்பட்ட கிறிஸ்துவின் பாணியில் மீட்டமைக்கப்பட்ட புத்தர் இங்கே மிகுந்த உற்சாகத்துடன் கண்டடையப்பட்டார். அத்துடன் பௌத்தத்தின் பிராமண எதிர்ப்புத்தன்மையும் வைதீக மறுப்பும் மிகுந்த ஆர்வத்துடன் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டது. சைவத்தையும் அதே பாணியில் ஒரு அவைதிக மதமாக ஆக்குவதற்கான முயற்சிகளும் ஆரம்பிக்கப்பட்டன.

இந்த ஒட்டுமொத்தச்சூழலில் வைத்து நாம் அயோத்திதாசரின் பௌத்தம் சார்ந்த செயல்பாடுகளை புரிந்துகொள்ளவேண்டும். அயோத்திதாசர் சென்னையை மையமாக்கி நிகழ்ந்த பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் மிகமுக்கியமான அறிவியக்கம் ஒன்றுடன் நேரடியாகத் தொடர்பு கொண்டிருந்தவர். சிறப்பான ஆங்கில அறிவு இருந்தமையால் சமகாலத்தின் பிற சிந்தனையாளர்களைவிடவும் அவர் அதில் ஈடுபட்டிருந்தார். அந்த முன்னோடிகளுடன் நேரடியாக விவாதிக்கவும் அவரால் முடிந்தது. ஆல்காட், பால் காரஸ் இருவரிடமும் அவருக்கு நேரடியான தொடர்பும் உரையாடலும் இருந்தது.

அதாவது வழக்கமாகச் சொல்லப்படும் பாடத்தை நாம் மறுபரிசீலனை செய்யவேண்டும். அயோத்திதாசர் ஒரு ‘வெறும்’ தலித் போராளி அல்ல. அவர் தலித் உரிமைப்போரின் ஒரு பகுதியாக ஒரு போர்த் தந்திரமாக பௌத்தத்தை முன்வைக்கவுமில்லை. அவர் அந்த பௌத்த மீட்பியக்கத்தின் இன்றியமையாத ஒரு பகுதியாக இருந்தார்.

பண்டிதரின் வாழ்க்கைவரலாற்றுத் தகவல்கள் இன்று மிக மிகக் குறைவாகவே கிடைப்பதனால் அவரது பங்களிப்பென்ன என்பது அனேகமாக மறைந்தே போய்விட்டது. 2002ல் நான் ஆல்காட் போன்றவர்களின் கடிதங்கள் குறிப்புகளில் ஏதேனும் மேலதிகமான

தகவல்கள் உள்ளனவா என்று பார்ப்பதற்காக பிரம்மஞான சங்கத்து நூலகத்துக்குச் சென்றபோது அனுமதி மிகக்கறாராகக் கட்டுப்படுத்தப்பட்டிருப்பதைக் கண்டேன். எதிர்காலத்தில் ஞான அலாய்சியஸ் போன்ற முதல்தரமான ஆய்வாளர்கள் வந்து அந்தத் தளத்தைத் தெளிவுபடுத்தக்கூடும்.

கண்டிப்பாக அயோத்திதாச பண்டிதரை பௌத்த மீட்பியக்கத்தின் விளைவு என நான் எண்ணவில்லை. ஏனென்றால் அவரது பௌத்தம் முற்றிலும் வேறாக இருக்கிறது. நான் ஏற்கனவே சொன்ன மூன்றுவகையான பௌத்த முன்மாதிரிகளுக்குள்ளும் அது அடங்கவில்லை. அதன் வேர்கள் அயோத்திதாசரின் குடும்பப்பின்னணியிலேயே உள்ளன, ஆல்காட்டிடமோ பால்காரஸிடமோ அல்ல. ஆகவே அது அந்த பௌத்த மீட்பியக்கத்துக்குக் கொடுக்கக்கூடிய தரப்பாகவே இருந்தது, வாங்கியதாக அல்ல.

(9) அயோத்திதாசரின் பார்வையின் தனித்தன்மை

ஒரு உவமை சொல்லலாம். ஒரு தட்டில் பாதி இட்லிகளை இட்லிஉப்புமா ஆக்கி, அந்த உப்புமாவைத் திரும்ப இட்லியாக்கி , அதையும் அந்தத் தட்டில் மிச்சமிருந்த இட்லியையும் ஒப்பிட்டால் எப்படி இருக்கும்? தெரியவில்லை. இட்லி உப்புமாவுக்கு நாக்கு பழகிப்போனவர்களுக்கு இரண்டாவது வடிவம் இன்னும் சுவையாகக்கூட இருக்கும். அயோத்திதாசரின் பௌத்தம் பற்றிய கருத்துக்களையும் தமிழகத்தில் அவருடைய சமகாலத்தில் பிறர் பௌத்தம் பற்றி எழுதியவற்றையும் இப்படித்தான் ஒப்பிடத்தோன்றுகிறது.

தமிழகத்தில் பௌத்தம் பற்றி எழுதியவர்கள் ஏற்கனவே சொன்னதுபோல ஐரோப்பிய இந்தியவியலாளர்களின் பௌத்தம் பற்றிய சிந்தனைகளில் அவர்கள் உகந்ததை எடுத்துக்கொண்டார்கள். புதைபொருட்சான்றுகள் வழியாக வரலாற்றை உருவாக்குவதுபோல பௌத்தம்பற்றிய மூலநூல்கள் மற்றும் வழிநூல்களை வாசித்து அதிலிருந்து பௌத்தத்தை உருவாக்கிக்கொண்டார்கள். தங்களைச் சுற்றித் தொல்தடங்களாகவும் பண்பாட்டுக்கூறுகளாகவும் இலக்கியச் சான்றுகளாகவும் இருந்த பௌத்தத்தை அந்நூல்களைக்கொண்டு புரிந்துகொள்ள முயன்றார்கள்.

மேலும் ஒரு குறிப்பிடத்தக்க அம்சம் உண்டு. தமிழறிஞர்கள் பௌத்தத்தை செவ்வியலில் தேடினார்கள். திருவிக முதல் மயிலை சீனி வெங்கடசாமி வரை அனைவருமே தமிழிலக்கியத்தின் செவ்வியல்பரப்பில் பௌத்தத்தைத் தேடித்தொகுக்கமுயல்வதைக் காணலாம். காரணம் பௌத்ததின் தத்துவார்த்தமான மையம் மட்டுமே அவர்களுக்கு நூல்கள் வழியாக வந்து சேர்ந்தது. அதை செவ்வியலிலேயே காணமுடியும். பௌத்தத்தைத் தமிழுடன் இணைத்து அதையும் ஒரு அவைதிக தரப்பாக, தங்கள் புதிய சைவத்தின் சோதரனாக நிறுத்தும் விருப்பும் இருந்திருக்கலாம்.

எண்ணூறுகளின் இறுதியில் சென்னையையும் இலங்கையையும் மையமாகக் கொண்டு ஒரு பௌத்தமீட்பியக்கம் நடந்தபோது அதில் நேரடியாகத் தொடர்புகொண்டவர்களாக மூவரை ஆய்வாளர்கள் ஞான அலாய்சியஸ் போன்றவர்கள் குறிப்பிடுகிறார்கள். அயோத்திதாச பண்டிதர், பி.லட்சுமிநரசு, சிங்காரவேலர். இவர்கள் மூவரின் இயல்புகளும் வேறுவேறானவை. ஆகவே இவர்கள் உணர்ந்த பௌத்தமும்

வேறுபட்டிருந்தது. இவர்களில் சிங்காரவேலர் லட்சுமிநரசு இருவரையும் அன்றைய ஐரோப்பிய முற்போக்குச் சிந்தனைத்தளத்தைச் சேர்ந்த இருதரப்புகளையும் பிரதிநிதித்துவம் செய்பவர்கள் என்று சொல்லலாம்.

சிங்காரவேலர் மார்க்ஸிய ஈடுபாடுள்ளவராக இருந்தார். பொதுவுடைமைச்சிந்தனையைத் தமிழில் அறிமுகம்செய்தவர் என்று அவர் குறிப்பிடப்படுகிறார். அவர் கண்ட பௌத்தம் ஒரு நாத்திகவாதம். பௌதிகவாத உலகநோக்கு கொண்டது. லட்சுமி நரசுவை எளிமையாகச் சொல்வதாக இருந்தால் அன்றைய சுதந்திர தாராளவாத [லிபரல்] சிந்தனையாளர் என்று சொல்லலாம். ஆகவே அவர் பௌத்தத்தைச் சென்ற யுகத்தில் இருந்து சமகாலத்துக்கு வந்த ஒரு சிந்தனைத்தொகுதியாகக் கண்டார். அதில் நவீன காலகட்டத்திற்குப் பொருந்துவதாக உள்ள பகுதிகளை எடுத்துக்கொள்வதும் தேவையற்றவற்றைத் தவிர்ப்பதும் இன்றியமையாதனவற்றை மறுவிளக்கம் கொடுத்துக்கொள்வதும் அவரது வழியாக இருந்தது.

லட்சுமிநரசு பௌத்தத்தை அன்றைய ஐரோப்பாவின் உயர்லட்சியங்களாக இருந்த மானுடசமத்துவம், மனிதாபிமானம், தர்க்கபூர்வ அறிவியல்நோக்கு ஆகியவற்றின் தொகையாக விளங்கிக்கொண்டார். நாகரீகத்தின் அடிப்படைகளாக லட்சுமிநரசு இரு விழுமியங்களை கண்டார்.அறிவு , அறம். இவ்விரண்டும் முழுமையடைந்த நிலையையே பௌத்தம் போதி என்று சொல்கிறது என்று அவர் விளக்கினார். பிற தீர்க்கதரிசிகள் தங்கள் உன்னதநிலையை அறிக்கையிட்டு மானுடத்திற்கு அறிவுரையும் கட்டளையும் வழங்குகையில் புத்தர் தான் அடைந்த முழுமைநிலையைப் பிறரும் அடைவதற்கான வழிகளையே சொல்கிறார் என்கிறார் லட்சுமிநரசு.[The Essence of Buddhism].

பௌத்தம் முன்வைக்கும் அடிப்படைக் கருதுகோள்களில் அனாத்மவாதம் [சாரமின்மை] அநித்தவாதம் [நிலையின்மை] ஆகியவை நவீன அறிவியலுடன் ஒத்துப்போகின்றவை என்பதைச் சுட்டிக்காட்டும் லட்சுமிநரசு பௌத்தத்தில் அவருக்கு அறிவுபூர்வமாகத் தோன்றாத அம்சமாகிய மறுபிறப்பு-கர்மவினை நீட்சி என்பதை வசதியாக செயல்களின்விளைவுகள் பிறரில் தொடரும் தன்மை என விளங்கிக்கொள்கிறார். லட்சுமிநரசுவுக்கு ஒரு மதம் நவீன மனிதனுக்கு அளிக்கக்கூடிய முதற் பங்களிப்பு என்பது அறவியலே என்ற நம்பிக்கை இருந்தது. ஆகவே அவர் பௌத்த்தின் எட்டுக்கூறுப்பாதையை [அட்டாங்கமார்க்கம்] முக்கியமாக முன்வைக்கிறார்.

அயோத்திதாசர் பௌத்தத்தை அடித்தள மக்களின் விடுதலைக்கான வழியாகக் கண்டார் என்று ஞான அலாய்சியஸ் குறிப்பிடுகிறார்.அதை ராஜ் கௌதமனும் வழிமொழிகிறார். அதை 'ஈடுபடுத்திக்கொண்ட பௌத்தம்' *[Engaged Buddhism]* என்று குறிப்பிடுகிறார். இதை அரசியல் பௌத்தம் என்றோ,போராடும்பௌத்தம் என்றோ கூறமுடியும். இந்த பௌத்தம் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டுவாக்கில் கீழைநாடுகளில் சமூகசீர்திருத்தம் மற்றும் சமூகசேவைக்காக உருவான பௌத்த சீர்திருத்த இயக்கங்களில் இருந்து இந்தியாவுக்கு வந்தது என்றும் இதுவே பின்னர் அம்பேத்காரால் நவயானம் என்று சொல்லப்பட்டது என்றும் சொல்கிறார்.

ஞான அலாய்சியஸ் பௌத்தம் மீட்கப்பட்ட பின் ஏற்கப்பட்டதில் இரு போக்குகளைக் காண்கிறார். ஒன்று,கல்வித்துறைசார்ந்த போக்கு. லட்சுமிநரசு போன்றோரின் அணுகுமுறைகளையும் அதையொட்டி தமிழ் அறிவுத்துறையில் உ.வெ.சா முதல் மயிலை சீனிவெங்கடசாமி வரை நிகழ்ந்த ஏற்பையும் இவ்வாறு கூறலாம். இன்னொன்று மக்கள் போராட்டத்துக்காக பௌத்தத்தை ஏற்றுக்கொள்வது. அதுவே அயோத்திதாசரின் வழிமுறை என்கிறார். அவ்வகையில் இந்தியாவில் பௌத்தத்தை அடித்தளமக்களின் மீட்புக்கான மதமாக முன்வைத்த முன்னோடிச்சிந்தனையாளர் அயோத்திதாசரே என்கிறார்.

அவ்வகையில் பார்த்தால் பின்னர் இந்தியா முழுக்க உருவான மூன்று வகையான சமூகப்போராட்ட இயக்கங்களிலும் பரவலாகக் காணப்படும் மூன்று சிந்தனை வடிவங்களை இம்மூவரிலும் நாம் கண்டடைய முடியும். சிங்காரவேலரை மார்க்ஸியர்களென்றும் லட்சுமிநரசுவை முற்போக்குதாராளவாதிகள் என்றும் அயோத்திதாசரை விளிம்புநிலைப்போராளிகள் என்றும் சொல்லலாம். இந்தக் கச்சிதமான தொடக்கம் தமிழகத்தில் நிகழ்ந்திருப்பது மிகமிக ஆச்சரியமானது. ஆனால் தமிழக சிந்தனைவரலாறு எழுதப்படும்போது இந்தத் தொடக்கப்புள்ளிகள் சமீபகாலம் வரை அதிகம் பேசப்படவில்லை என்பதும் இவர்களைக் கிட்டத்தட்டத் தவிர்த்தே வரலாறுகள் எழுதப்பட்டன என்பதும் மேலும் ஆச்சரியமானது.

அயோத்திதாசருடன் ஒப்பிடப்பட்ட அந்த மூன்று முன்னோடிகளில் பிற இருவருக்கும் அயோத்திதாசருக்கும் இருக்கும் முக்கியமான வேறுபாட்டைச்சுட்டிக்காட்ட விரும்புகிறேன். அயோத்திதாசர் அவர்களைப்போல ஐரோப்பியநோக்கு கொண்டவராக இல்லை. அவர்களிருவரையும் ஐரோப்பாவின் இரு முற்போக்கு சிந்தனைமரபுகளில்

பொருத்திப்பார்க்கையில் அயோத்திதாசரை அப்படிச் செய்யமுடிவதில்லை. அவரது தத்துவமும் மதமும் அவரது சொந்தப் பின்னணியில் இருந்து வந்தவை

என்னுடைய அரசியல்நோக்குக்கும் என் சிந்தனைப்போக்குக்கும் நான் லட்சுமிநரசுவையே மிக அண்மையானவராக எண்ணுவேன். உண்மையில் அவரது நூல்களை வாசிக்கையில் எனக்கு அவரில் இருந்து ஏதும் முரண்படுவதற்கில்லை என்ற எண்ணமே ஏற்படுகிறது. நவீன வாசகர்களில் மிகப்பெரும்பாலானவர்கள் லட்சுமிநரசு அல்லது சிங்காரவேலரின் தரப்பைச் சேர்ந்தவர்களாகவே இருப்பார்கள். பண்டிதரின் கருத்துக்களும் ஆய்வுக்கோணமும் அன்னியமானதாகவும் கச்சாவானதாகவுமே அவர்களுக்குப் படும்

காரணம் நாமெல்லாம் ஐரோப்பியக் கல்வியின் வழியாக ஐரோப்பிய ஆய்வுமுறைக்கு மிகவும்பழகிப்போனவர்களாக இருக்கிறோமென்பதே. பண்டிதரின் உலகுக்குள் செல்ல நாம் நம்முடைய இந்த பார்வைமேல் ஓர் ஐயம் கொள்ளவேண்டியிருக்கிறது. இதைக் கொஞ்சம் விலக்கிவிட்டு அதற்குள் செல்லவேண்டியிருக்கிறது. நான் லட்சுமிநரசுவைப் பொருத்தமானவராக உணரும்போதே ஐரோப்பியச்சார்புள்ளவர் என்றும் புரிந்துகொள்கிறேன். பண்டிதருடன் எனக்கிருக்கும் எல்லா தூரங்களுடன் அவரை இந்திய-தமிழ் தொல்மரபுசார்ந்தவர் என்று புரிந்துகொள்கிறேன்.

அயோத்திதாசர் 1890 வாக்கில் அவரே ஆல்காட்டைச் சந்தித்து பௌத்த விகாரை ஒன்றை அமைக்க உதவி கோரினார். அவ்வாறுதான் அவருக்கும் ஆல்காட்டுக்கும் உறவே உருவாகிறது. ஆல்காட்டிடமிருந்து அவர் பௌத்தத்தை அறிமுகம் செய்துகொள்ளவில்லை. அவர் ஆல்காட்டால் பௌத்ததுக்கு மாற்றப்படவுமில்லை. ஆல்காட் ,மேடம் பிளவாட்ஸ்கி, தர்ம்பலாலா ஆகியோர் சென்னை மையமாக்கி நடத்திய தலித் மக்களுக்கான இலவசப்பள்ளிகள் மூலம் அவர் ஆல்காட்டை அறிமுகம்செய்துகொண்டார். அவரிடமிருந்த பௌத்தம் சார்ந்த புரிதல் எத்தகையது?

அயோத்திதாசரின் எழுத்துக்களின் தொகைநூலில் அதற்கான பதில் உள்ளது. ஒரு விரிவான ஆய்வுக்கான களம் அது. இரண்டு கூறுகளாக அதைப் பகுத்துச் சொல்லலாம். ஒன்று, பண்டைய நூல்களைப் பொருள்கொள்வது. இரண்டு, இணையான புராணிகங்களை உருவாக்குவது. இவ்விரு தளங்களிலும் அயோத்திதாசர் உருவாக்கியிருக்கும் திறப்புகளைக்கொண்டே அவரது முக்கியத்துவத்தை நான்

மதிப்பிடுகிறேன். அவரை முன்னோடிச்சிந்தனையாளர் என்று சொல்வதும் அதனாலேயே.

(10) அயோத்திதாசரின் மரபு

சில ஒப்புமைகளைச் சொல்ல விரும்புகிறேன். என் குருவாக நான் நினைக்கும் நித்ய சைதன்ய யதி ஈழவச் சாதியைச் சேர்ந்தவர். சென்ற நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் தீண்டக்கூடாத சாதியாகக் கருதப்பட்டவர்கள் அவர்கள். நித்யாவின் குடும்ப வரலாற்றிலும் ஈழவர்களின் வரலாற்றிலும் ஆர்வமூட்டும் இரு அடிப்படை விஷயங்கள் உள்ளன. அவை பௌத்தமும் வைத்தியமும் என்று சொல்லலாம்.

ஈழவர்கள் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் பெரும்பாலான இடங்களில் அடித்தள உழைப்புச்சூழலில் கடுமையான வறுமையிலும் அடிமைத்தனத்திலும் வாழ்ந்தார்கள். தெருக்களிலும் சாலைகளிலும் நடமாடும் உரிமை அவர்களுக்கு மறுக்கப்பட்டிருந்தமையால் வணிகம்செய்யும் வாய்ப்புகள் இல்லாமலிருந்தது. நில உடைமை மறுக்கப்பட்டிருந்தது. ஆனால் நித்யாவின் குடும்பம் ஒரு நிலக்கிழார்குடும்பம், குடும்பம் என்றால் இங்கே தாய்வழிக்குடும்பம் என்று பொருள்.

எப்படி என்றால் அவர்கள் முக்கியமான ஆயுர்வேத வைத்தியர்கள் என்பதே. நெடுங்காலமாகவே கேரளத்தில் வைத்தியச்சாதி என்றால் அது ஈழவர்கள்தான். வைத்தியர்கள் என்றேகூட சில இடங்களில் அவர்களின் சாதி சுட்டப்படுகிறது. இன்றும் கேரள ஆயுர்வேத வைத்தியர்களில் பெரும்பாலானவர்கள் ஈழவர்கள். பதினாறாம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னர் நாயர்கள் , கோயில்பணிசெய்யும் சாதிகள் மற்றும் பிராமணர்கள் வைத்தியத்துக்குள் வந்தார்கள். அவர்களுக்கு அரசர்குலங்களிலும் பிராமணபிரபு குடும்பங்களிலும் வரவேற்பிருந்தமையால் அவர்கள் சீக்கிரமாகவே முக்கியமான மருத்துவர்களாக ஆனார்கள். இன்று கேரள ஆயுர்வேதத்தில் உள்ள உயர்சாதி ஆதிக்கம் அவ்வாறு உருவானதாகும்

கொச்சி திருவிதாங்கூர் போன்ற பிராமணமயமாக்கப்பட்ட குறுநாடுகளில் ஈழவ வைத்தியர்கள் முக்கியத்துவமிழந்து கிராமிய வைத்தியர்களாக ஒடுங்கினாலும்கூட பந்தளம் போன்ற சின்னஞ்சிறு நாடுகளில் மரபார்ந்த ஈழவ மருத்துவ குலங்கள் செல்வாக்குடன் இருந்தன. கோழிக்கோட்டுக்கு வடக்கிலும் மூர்க்கோத்து வீடு போன்ற முக்கியமான ஈழவ மருத்துவவீடுகள் இருந்தன. பந்தளத்தில் இருந்த நித்யாவின் இல்லமும் அதில் ஒன்று. அவர்கள் இல்லத்தில் நெடுங்காலமாகவே கல்விமரபு ஒன்று

இருந்தது. அது சம்ஸ்கிருதம், ஆயுர்வேதம் ஆகியவற்றுடன் இணைந்தது. அது அவர்களுக்கு ஒரு மேலாதிக்கத்தை அளித்தது.

முக்கியமாகக் கவனிக்கப்படவேண்டிய ஒரு விஷயம் உண்டு, தீண்டாமைக்கு ஆளான ஈழவச் சாதியிலேயே அன்று மிகமுக்கியமான சமஸ்கிருத அறிஞர்கள் இருந்தார்கள். பாரதியார்கூட அப்படி ஒருவரைச் சந்தித்ததைப்பற்றி எழுதியிருக்கிறார். ஆயுர்வேதமும் சமஸ்கிருதமும் பிரிக்கமுடியாததாக அப்போது இருந்ததே அதற்குக் காரணம்.

ஆனால் சமஸ்கிருதம் மட்டுமல்ல ஈழவர்களின் மொழி. நித்யாவின் குடும்பவீட்டில்தான் கேரளத்தில் கிடைத்த பாலி மொழியைச்சேர்ந்த முக்கியமான புராதன ஓலைச்சுவடிகள் இருந்தன. ஈழவர்களில் இல்லங்களில்தான் பாலிமொழிச்சுவடிகள் அனைத்துமே கிடைத்துள்ளன என்பதைச் சுட்டிக்காட்டவேண்டும்.பாலி ஒரு வகை சிறப்புச் சம்ஸ்கிருதமாக கற்கப்பட்டது அதாவது மருத்துவமும் பௌத்தமும் ஒன்றாகவே அவர்களிடம் இருந்திருக்கிறது.

எப்படி? இந்தியாவின் 'மிஷனரி' மதங்களான சமணமும் பௌத்தமும் கல்வி,மருத்துவம் இரண்டையும்தான் தங்களுடைய சேவையாகக் கொண்டிருந்தன என நமக்குத்தெரியும். இந்தியாவெங்கும் வணிகப்பாதைகள் வழியாகச் சென்று பரவிய இவ்விரு 'சிரமண' மதங்களும் கல்வி,மருத்துவம் இரண்டின் வழியாகவே இந்தியாவின் வேறுபட்ட இனக்குழுக்களுடன் தொடர்பையும் உரையாடலையும் உருவாக்கின. ஆயுர்வேதமருத்துவம் இந்தியா முழுக்கப் பரவியதில் சமணர்களுக்குரிய பங்களிப்பு மிக முக்கியமானது. அதேபோல சமஸ்கிருதத்தின் பரவலாக்கத்திலும் அவர்களுக்கு பங்களிப்புண்டு.

தமிழிலக்கிய மரபை எடுத்துப்பார்த்தால் சமண-பௌத்த மதங்களே நீதிநூல்களையும் இலக்கணநூல்களையும் உருவாக்கின. ஆரம்பகால மருத்துவநூல்களும் அவர்களால் உருவாக்கப்பட்டவை என்று கூறலாம். பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்களில் ஏலாதி,திரிகடுகம் போன்ற பல நூல்கள் மருத்துவத்தையும் நீதியையும் இணைத்துக்கொண்டவை.

சமண-பௌத்த மதங்களால் விரிவாக பரப்பப்பட்ட ஆயுர்வேத வைத்தியம் பின்னர் தமிழகத்தின் நாட்டார் வைத்திய முறைகளுடன் பிணைந்து சித்த வைத்தியமாக ஆகியதென்பதே நாம் ஊகிக்கக்கூடிய வரலாறு.சமண-பௌத்த மதங்கள் முன்வைத்த

மருத்துவத்தின் அடிப்படைவிதிகள் சார்ந்தே ஆயுர்வேதமென அதைச் சொல்கிறோம். அதில் இந்தியாவின் நூற்றுக்கணக்கான நாட்டார் வைத்தியமுறைகள் சென்று கலந்திருக்கக்கூடும். அவ்வாறுதான அந்த வைத்தியமரபு பிரம்மாண்டமான வடிவம் கொண்டிருக்கமுடியும்.

நமக்குத் தமிழில் இன்று கிடைக்கும் மருத்துவநூல்கள் அனைத்தையுமே மொழியை வைத்துப்பார்த்தால் காலத்தால் மிகப்பிந்தியவையாக, அதிகபட்சம் பதினைந்தாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்னே செல்லாதவையாகக் காணலாம். சொல்லப்போனால் மொழிசார்ந்து தெள்ளத்தெளிவாகவே ஒரு காலவரம்பு கண்ணுக்குப்படுகிறது.

அதை ஒரு மொழிவிளிம்பு என்று சொல்வேன். தமிழ்ப்பண்பாட்டின் மிக முக்கியமான ஓர் அம்சம் இது. நமது வைத்திய ரசவாத நூல்கள் எவையும், நம்முடைய மாற்றுஅறிவுமரபைச்சேர்ந்த எந்த நூலும், இந்த மொழிவிளிம்பை தான்டி பின்னால் செல்வதேயில்லை.

இந்த வரம்புக்கு அப்பால் இங்கே இருந்த மருத்துவ நூல்கள் எவை? மருத்துவக்கல்வி எது?

அதற்கான பதில் மருத்துவர்கள் யார் என்பதே. ஆயுர்வேதம் அதன் அமைப்பினாலேயே இயற்கையுடன் நேரடித்தொடர்பு கொண்ட, அலைந்து திரிந்து மூலிகைகளை சேர்க்கக்கூடியவர்களான, சாதியினரிடமே புழங்கமுடியும். அதன் கோட்பாட்டாளர்களாக வேண்டுமென்றால் உயர்சாதியினர் இருக்கமுடியும். தமிழகத்தின் அண்மைக்கால வரலாற்றை எடுத்துப்பார்த்தால்கூட மருத்துவர்களாக இருந்தவர்கள் நாவிதர்களே. மருத்துவர் என்ற அடைமொழி சாதிப்பெயராகவே சுட்டப்பட்ட காலமும் உண்டு.

நாம் காணும் அந்தக் காலவரம்பிற்குப்பின்னர் தமிழின் மருத்துவநூல்கள் புதிதாக எழுதப்பட்டன என்றே நான் நினைக்கிறேன். அதற்கு முன்னாலிருந்த மருத்துவமரபுக்கும் இதற்கும் இடையே ஒரு நீண்ட கால இடைவெளி இருந்திருக்கலாம். தொடர்ச்சி அறுபட்டிருக்கலாம். ஏன்?

நண்பர் இளங்கோ கல்லானை அவர்கள் ஒருமுறை ஒரு ஜெர்மானியப் பெண் ஆய்வாளரை [Lara Rau] எனக்கு அறிமுகம் செய்தார். அப்பெண்ணுக்கு அவர்

ஆய்வுக்காகத் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பாளராகப் பணியாற்றிவந்தார். அவர் சித்தமருத்துவம் பற்றிய ஆய்வு ஒன்றை மேற்கொண்டிருந்தார். அவரது ஆய்வின்போது அவர் அறிந்ததாக இரு அவதானிப்புகளை அவர் சொன்னார். ஒன்று, தமிழின் முக்கியமான வேளாள சித்தமருத்துவக்குடும்பங்களில் எவருக்கும் மருத்துவத்தின் அடிப்படைவிதிகளைப் பற்றிய அறிதல் இல்லை. இரண்டு, அவர்கள் தங்கள் அறிவுக்கு அடிப்படையாகக் கொண்ட நூல்களை முன்னோர் எவரிடமாவது யாரோ ஒரு சித்தர் கொடுத்ததாகச் சொன்னார்கள்.

அதாவது ஒரு நீண்ட இடைவெளிக்குப்பின்னர் கிடைத்த உதிரி நூல்களில் இருந்து மீட்டு எழுதப்பட்ட அறிவைக்கொண்டு கட்டமைக்கப்பட்டதே சித்த மருத்துவம் என்பது. மருத்துவர்களான நாவிதர்களிடமிருந்து 'கைப்பற்றப்பட்டது' அந்த மரபு என்று அந்த ஆய்வாளர் சொன்னார். ஆகவே அதன் தொடக்கத்தைப்பற்றி அவர்கள் இருபதாம்நூற்றாண்டில் உருவாக்கப்பட்ட கதைகளை, அதாவது லெமூரியா போன்ற புனைவுகளை, முன்வைத்தார்கள் என்றார். [லாரா ரெள ஒட்டுமொத்த சித்தமருத்துவத்தையே ஒரு பெரிய மோசடி என்று சொல்வதற்கான காரணமாகச் சொன்னது இதுதான்]

நான் குறிப்பிட்ட அந்தக் காலவரம்புக்கு/மொழிவிளிம்புக்கு முன்னால் வைத்தியம் தலித்துக்களிடம் , குறிப்பாகப் பறையர்களிடம் , இருந்திருக்கலாம். அவர்களின் வீழ்ச்சியை ஒட்டி அது மறைந்திருக்கலாம். மறைந்த வைத்தியமரபு ஒரு முந்நூறு வருட இடைவெளிக்குப்பின் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக மீட்கப்பட்டு இன்றைய சித்தவைத்தியமாக உருவாகியிருக்கலாம்.

பறையர்கள் பௌத்தர்களாக இருந்தார்கள் என்ற ஊகத்துடன் இது இணைந்து போகிறது. பௌத்த-சமண மரபின் வீழ்ச்சி, பறையர்களின் வீழ்ச்சி, மருத்துவத்தின் வீழ்ச்சி எல்லாமே கிட்டத்தட்ட சமமான காலகட்டத்தில் நடந்திருக்கக்கூடும். அதாவது பிற்கால சோழ பாண்டியர்களின் காலகட்டத்தில்

இப்படி வைத்துக்கொண்டால் அயோத்திதாசப்பண்டிதரின் அறிவார்த்தத்தில் உள்ள இரு விஷயங்களை நாம் சிறப்பாக இணைத்துப்பார்க்கலாம். ஒன்று அவர் வைத்தியர். இரண்டு பூர்வபௌத்தர். அவரது குடும்பத்திற்கு என ஒரு அறிவார்ந்த பாரம்பரியம் இருக்கிறது- நித்யாவின் குடும்பத்திற்கு நிகராகவே. அதன் இரு அம்சங்களாக பௌத்தமும் மருத்துவமும் இருந்திருக்கிறது.

இன்றும் நம்முடைய பழைய மருத்துவ ஏடுகளில் கணிசமானவை பொருள்கொள்ளப்படாதவையாக உள்ளன என்று சொல்லப்படுகிறது. சேமிக்கப்படாத ஏட்டுச்சுவடிகளின் தொகையும் சிறிதல்ல. நானே குமரிமாவட்டத்தில் இன்னும் என்ன ஏது என்று தெரியாத சுவடிகளை அ.கா.பெருமாள் போன்றவர்களின் சேமிப்புகளில் கண்டிருக்கிறேன்.

இச்சுவடிகள் விஷயத்தில் ஒரு முக்கியமான அம்சம் கணக்கில் கொள்ளப்படவேண்டும். அதாவது சுவடிகளில் உள்ள பண்டைய ஞானம் இரு பெரும்பிரிவாகப் பிரிக்கத்தக்கது. அன்றைய பொதுச்சமூகத்தின் அங்கீகாரம்பெற்ற நூல்கள். அங்கீகாரம் பெறாத ரகசிய நூல்கள். அங்கீகாரம்பெற்ற நூல்கள் என்றால் செவ்விலக்கியங்களையும் பக்திசார்ந்த மதநூல்களையும் சொல்லலாம். அவையெல்லாமே அனேகமாக அச்சேறியுள்ளன. அங்கீகாரம் பெறாத நூல்கள் என்றால் மந்திரவாத நூல்கள், சிலவகை வைத்தியநூல்கள், சிலவகை சிற்ப சாஸ்திர நூல்கள் ஆகியவை.

இவையெல்லாமே தாந்த்ரீகத்துடன் தொடர்புள்ளவை. தாந்த்ரீகம் முன்வைத்த தரிசனத்தை எவ்வகையிலோ பிரதிபலிப்பவை. பக்திக் காலகட்டத்தில் பொதுவெளிக்கு வெளியே நிறுத்தப்பட்ட தாந்த்ரீகம் கூடவே இவற்றையும் வெளியே கொண்டுசென்றது. ஆகவே இவை குருமரபாகவே கற்கப்பட்டன. மரபு அறுபட்டால் அதன்பின் சுவடிகளைப் பொருள்கொள்ள வசதியில்லை.

நாம் நம் பழைய நூல்களைப் பொருள்கொள்வதற்கு ஒரு பொதுப்போக்கு ஒன்று மெல்லமெல்ல உருவாகி வந்தது. அது நம் செவ்விலக்கியங்களையும் மத இலக்கியங்களையும் பொருள்கொள்வதற்கு உதவியது. அது நூல்களால் திரட்டப்பட்ட பொதுஞானம் சார்ந்தது. அந்த ஞானம் தமிழின் பொதுஞானமாக இருக்கிறது. போதாத இடங்களில் அது இந்தியப்பொதுஞானத்தை எடுத்துக்கொள்கிறது. அல்லது மேலைநாட்டு ஆய்வுகளைநோக்கிச் செல்கிறது.

உதாரணமாக, உவேசா அவர்கள் எப்படி செவ்வியல்நூல்களுக்குப் பொருள்கொள்கிறார் என்பதைக் காணலாம். ‘மூவாமுதலா உலகம்’ என்று சீவகசிந்தாமணியில் கண்டதும் அவர் ஆச்சரியமடைகிறார். உலகம் தோன்றி அழிவது என்பதே அவரது சைவமரபு அவருக்குக் கற்பித்த ஞானம். பிறப்பும் இறப்புமில்லாத உலகம் என்ற கருத்து எங்கே இருந்து வருவது? தமிழ்ஞானத்தொகை அதற்கு பதில் வழங்காதபோது சமஸ்கிருத

மரபை நோக்கிச்செல்கிறார். அதிலும் பதில் இல்லாமலானபோது மேலை ஆய்வாளர்கள் வழியாக சமண மெய்யியலைக் கற்க ஆரம்பிக்கிறார்.

இந்தப் பொதுப்போக்கால் நம்முடைய புராதன ஞானத்தில் கணிசமான ஒரு பகுதியைப் பொருள்கொள்ளமுடியவில்லை என்பதன் ஆதாரமே நம்முடைய ஆவணச்சேமிப்புகளில் தேங்கிக்கிடக்கும் சுவடிகள் காட்டுவது. மேலும் பொருள்கொண்ட நூல்களிலேயே ஒரு முகத்தை மட்டுமே நாம் எடுத்துக்கொண்டிருக்கிறோம். அதன் எல்லை என்னவென்றால் அதை நமக்குத்தேடிக்கொடுக்கும் கருவி ஐரோப்பிய ஆய்வுமுறைமை என்பதுதான். அந்த எல்லைக்குள் நின்றுகொண்டே நாம் நம் மரபை அறிந்திருக்கிறோம்.

இந்த மையப்பாதைக்குச் சமானமாக இன்னொரு பாதை நம்முடைய பழையநூல்களைப் பொருள்கொள்வதற்காக இருந்தது என நினைக்கிறேன். அது நான் ஏற்கனவே சொன்ன அந்தக் காலவிளிம்பில் மையத்தில் இருந்து அறுபட்டு விலகிச்சென்றது. அதை தமிழ்ப்பண்பாட்டின் மறைக்கப்பட்ட அல்லது தோறகடிக்கப்பட்ட ஒரு தரப்பின் பார்வையாக எடுத்துக்கொள்ளலாம். அதையே அயோத்திதாசர் முன்வைக்கிறார்.

அயோத்திதாசர் நீதிநூல்களையும், இலக்கண நூல்களையும் வாசிப்பதற்கு ஒரு முறைமையை வைத்திருக்கிறார். இது அவருக்கு எங்கிருந்து கிடைத்தது? உதாரணமாக அவர் திருக்குறளுக்கு அளிக்கும் பொருள் முழுக்க முழுக்க பௌத்தம்சார்ந்த பொருள். திரிக்குறள் என்றே அவர் அதை பெயர் சொல்கிறார். அது அந்தரத்தில் இருந்து வந்த ஒரு தரப்பு அல்ல. அதற்கு ஒரு வழிமரபு இருந்திருக்கிறது. அது அவருடைய குலத்திற்குரியதாக இருக்கலாம். ஒருவேளை நான் முன்னர் குறிப்பிட்ட அந்தக் காலவிளிம்பில் அறுபட்டு அவர்களின் குலத்துக்குள் மட்டுமே புழங்கி வந்த ஒன்றாக இருக்கலாம்.

அவ்வாறு மிக அசலான ஒரு கோணம் அவரிடமிருந்து கிடைக்கிறது. அதை நாம் இரு வகைகளில் காண்கிறோம். ஒன்று உரைவழங்குதல், இரண்டு புராணம் அமைத்தல். அவ்விரண்டு முறைகளில் அவர் முன்வைக்கும் முடிவுகளும் அவரது முறைமையும் அவரது தனித்தன்மை என நினைக்கிறேன்.

(11) அயோத்திதாச பண்டிதரின் உரைகள்

இந்தியமரபில் பொதுவாக ஓர் அறிஞனின் செயல்பாடு என்பது இரண்டு வகைப்பட்டதாக இருப்பதைக் காணலாம். ஒன்று உரை எழுதுதல். இன்னொன்று புராணம் எழுதுதல். நீண்ட மரபுள்ள ஒரு பண்பாட்டின் இரு இயல்பான அம்சங்கள் இவை. உரை,செவ்வியல் மரபைக் கையாள்வது, புராணம்,நாட்டார் மரபைச் செவ்வியலாக்குவது. இரண்டுமே ஒன்றையொன்று நிரப்பும் செயல்பாடுகள். அயோத்திதாச பண்டிதருக்கு முந்தைய அறிஞர்களில் பெரும்பாலானவர்கள் இவ்விரண்டையும்தான் செய்திருக்கிறார்கள்.

ஏன் என்பது முக்கியமான வினா. இங்கே மரபு பிரம்மாண்டமாகப் பின்னால் எழுந்து நிற்கிறது. நீ யார் என்ற கேள்விக்கே மரபில் உன் இடம் என்ன என்றுதான் உண்மையில் அர்த்தம். ஆகவே இங்கே அதிகாரத்தை அடைந்த ஒவ்வொரு தரப்பும் முதலில் செய்வது தங்கள் நோக்கில் மரபுக்கு உரை எழுதுவதும்,தங்களுக்கான புராணங்களை உருவாக்கிக் கொள்வதுமாகும். அதன்மூலமே அவற்றின் கருத்தியலதிகாரம் நிறுவப்படுகிறது. கருத்தியலதிகாரமே பொருளியலதிகாரத்தை நிலைநாட்டும் அடித்தளமாகப் பின்னர் உருமாறுகிறது.

இதை நாம் ஆரம்பம் முதலே பார்க்கலாம். பௌத்தமும் சமணமும் இங்கே வந்தபோது அவை இங்கே இருந்த நூல்களுக்குத் தங்களுக்குரிய மாற்றுக்களை உருவாக்கிக்கொண்டன. பல உரைகள் கிடைக்கவில்லை என்றாலும் நன்னுலைத் தொல்காப்பியத்தின் மீதான பௌத்த-சமண மாற்றுரை என்று கொள்ளலாம். சமணமும் பௌத்தமும் உருவாக்கிய புராணங்களை நாம் சிலப்பதிகாரத்திலும் மணிமேகலையிலும் காண்கிறோம். பெரும்பாலும் அவை தமிழகத்தின் நாட்டார்கதைகளை பௌத்தசமண தத்துவப்பரப்பில் மறுஆக்கம்செய்பவையாக இருந்தன. உதாரணம்-நீலகேசி,குண்டலகேசி. பின்னர் அவை பெருங்காவியங்களை உருவாக்கின.

இன்னும் பிந்தைய காலகட்டத்தில் இதை இன்னும் தெளிவாகக் காணலாம். பிற்காலச் சோழர் பாண்டியர் ஆட்சிக்காலத்தில் சைவம் பெருமதமாக ஆகிப் பேருருவம் கொண்டபோது இரு அறிவுச்செயல்பாடுகளும் வேகம் கொண்டன. இன்று நாம் நம் மரபிலக்கியத்திற்குக் கொண்டிருக்கும் பெரும்பாலான உரைகள் இக்காலகட்டத்தில்

எழுதப்பட்டவையே. நச்சினார்க்கினியர்,பரிமேலழகர் போன்ற பெரும் உரையாசிரியர்களின் காலம் இது. கூடவே புராணங்களும் எழுதப்பட்டன. அவற்றில் முக்கியமானது பக்தி இயக்கத்தைத் தொகுத்து அதன் மனநிலைகளை வரையறை செய்த பெரிய புராணம். திருவிளையாடல் புராணம் அதன் இன்னொரு வகைமாதிரியின் உச்சம்.

மீண்டும் சைவம் கிளைத்தெழுந்த பதினெட்டாம் நூற்றாண்டிலும் உரையெழுதுவதும் புராணமெழுதுவதும்தான் தீவிரமாக நிகழ்ந்தது. இக்காலகட்டத்தின் பெரும் சைவ அறிஞர்களனைவரின் நூல்பட்டியலிலும் திருமந்திரம், சிவஞானபோதம் போன்ற நூல்களுக்கு எழுதப்பட்ட விரிவான உரைகளே வரிசையாகக் காணப்படுகின்றன. அத்துடன் தலபுராணங்கள். உ.வே.சாமிநாதய்யரின் குரு மீனாட்சிசுந்தரம்பிள்ளையே நூற்றுக்கும் மேற்பட்ட புராணங்களை எழுதியிருக்கிறார்.

ஆறுமுகநாவலரை மட்டுமே எடுத்துக்கொள்வோம்.அவர் பெரியபுராணம் வசனம், திருக்குறள் மூலம்-பரிமேலழகர் உரை, தொல்காப்பிய உரை,கந்த புராணம் வசனம், திருவிளையாடல் புராணம் வசனம், கோயிற் புராண உரை,நன்னூல் விருத்தியுரை,சைவ நெறி விளக்கம்,திருமுருகாற்றுப் படைஉரை ஆகிய நூல்களை எழுதினார். இவற்றில்பாதி உரைகள். மீதி புராணங்களுக்கான வசனவடிவங்கள்.

அதேபோல வைணவமும் உரைகள் மூலம் மீட்டு நிலைநாட்டப்பட்டதை நாம் காணலாம். வைணவ உரைகள் தமிழைநோக்கிக் குவியாமல் தமிழ்வைணவ மரபைப் புதுவேதாந்த மரபுகளுடன் பிணைக்கும் நோக்கம் கொண்டவையாக இருந்தன. வைணவப்புராணங்களும் ஏராளமாக உள்ளன.

இந்த உரைகளின் பங்களிப்பென்ன என்று நாம் சரியாக உணர்வதில்லை. பொதுவாக தமிழ்ப்பண்பாடு, தமிழ்மொழி, அன்றாடவாழ்க்கையின் ஆசாரங்கள் போன்று நாம் இன்று நம்பிவரும் பெரும்பாலான சிந்தனைகள் இந்த உரை-புராணங்களால் உருவாக்கி நம் சமூகமனத்தில் நிலைநாட்டப்பட்டவையே. ஆகவே தமிழின் மரபில் உதித்த அயோத்திதாச பண்டிதரும் உரைகள் புராணங்கள் என்னும் இரு வடிவங்களில் முயற்சி செய்திருக்கிறார்.

அயோத்திதாசர் தொகைநூல்கள் வெளிவந்த 1999 இல் அவற்றை வாசித்துவிட்டு நான் மிகவும் குழம்பித்தான் போனேன். அக்காலங்களில் அனேகமாக தினமும் என் வீட்டுக்கு வந்து அயோத்திதாசரைப்பற்றிப் பேசி அந்நூலை வாசிக்க எனக்கு உதவி செய்தவர்

பேராசிரியர் எம்.வேதசகாயகுமார். இந்தக்கட்டுரைக்காகவேகூட நான் அவருக்கு மிகவும் நன்றியுடையவனாக இருக்கிறேன். அதை இங்கே பதிவுசெய்கிறேன். பண்டிதரின் நூலைவாசிக்க எனக்கு மிகப்பெரிய மனத்தடை இருந்தது. பழம்பாடல்களுக்குப் பொருள்கொள்ளுவதில் நமக்கு இதுவரை இருந்து வந்த வழிமுறைகள் அதில் குழம்பிக்கிடந்தன. உடனடியாக அது ஒரு பிறப்பட்ட, அல்லது முதிராத உரைமரபு என்று சொல்லிவிடத்தான் தோன்றும்

உதாரணமாக, பண்டிதர் எந்த நூலுக்கும் ஹடயோகம் மற்றும் வைத்தியம் எல்லாவற்றையும் கலந்துகட்டித்தான் உரை சொல்லிச் செல்கிறார். ஒருவகையான கூட்டாஞ்சோறு அணுகுமுறை என அதைச்சொல்லலாம். துறைப்பிரிப்பு ஒரு அடிப்படை விதியாக இருக்கும் நம் சமகாலக் கல்விமுறைமையில் இவ்வாறு கலந்துகட்டுவது மிகப் பிழையான ஒன்றாகவே நமக்குத் தோன்றுகிறது. நம் பழசு,பெரிசுகள் எல்லாவற்றையும் ஒரே இடத்தில் கொண்டுசென்று சேர்ப்பது போல தோன்றுகிறது.

வேதசகாயகுமார் பேசும்போது சொன்னார், அது ஒரு சித்தவைத்தியரின் குரல் என்று. அவரது தந்தை முத்தையாநாடார் ஒரு புகழ்மிக்க சித்த வைத்தியர். அவர்களைப்பொறுத்தவரை வைத்தியம் என்பது நோய்-மருந்து என்ற இருமை சார்ந்த ஒன்றல்ல. அதில் ஆன்மீகம், அறவியல், ஒழுக்கம் இயற்கை எல்லாமே கலந்திருக்கும். 'ஒரு மருந்தை அதற்கான நீதி இல்லாமல் நோயாளிக்கு கொடுக்க அப்பாவால் முடியாது' என்று வேதசகாயகுமார் வேடிக்கையாகச் சொன்னார். என்னைப்பொறுத்தவரை அது ஒரு திறப்பாக அமைந்தது. ஆம் இது நம் மண்ணுக்குரிய ஒரு முழுமைநோக்காக [Holistic view] இருக்கலாம். அல்லது குறைந்தபட்சம் இங்கே இருந்த ஒரு முழுமைநோக்கின் இன்றைய எச்சமாக இருக்கலாம்.

வேதசகாயகுமார் சொன்னார், 'யாக்கோபுசித்தர் என்ற சித்தரைப்பற்றிக் கேள்விப்பட்டிருக்கிறீர்களா?' நான் ஆச்சரியமாக 'இல்லை' என்றேன். ‘என் அப்பா ஒரு பெரிய சித்தவைத்திய நூல் வைத்திருந்தார். அதை எழுதியவர் யாக்கோபு சித்தர். கிறித்தவர். சித்தர் என்ற பெயர், பொதுமரபுக்கு வெளியே உள்ள மறைவான ஞானம் ஒன்றை அறிந்தவர் என்ற அர்த்ததிலேயே அக்காலகட்டத்தில் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது' . பெரும்போக்கான பக்திமரபுக்கு வெளியே உள்ள ஞானங்கள் எல்லாம் காலப்போக்கில் ஒற்றைஞானமாகத் திரண்டன. அவையே

சித்தர்ஞானம் எனப்பட்டன. அயோத்திதாசரின் சிந்தனைகளுக்கு அந்த சமானமான மறைஞான மரபு ஒரு வலுவான பின்னணியாக இருந்துகொண்டிருக்கிறது.

இத்தருணத்தில் ஒரு சித்தமருத்துவரிடம் பேசினேன். 'எங்களையெல்லாம் பௌத்தனுங்கன்னுல்லா அவுங்க சொல்லுவாங்க' என்றார். நான் ஆச்சரியத்துடன் 'பௌத்தம் என்றால்?' என்றேன். 'முஸ்லீம்ங்கிற மாதிரியான வார்த்தைசார் அது' ஆச்சரியமாக ஒன்றை நினைவுகூர்ந்தேன். ஓ.வி.விஜயனின் கஸாக்கின்றே இதிகாசம் முதலிய நாவல்களிலும் கதைகளிலும் பாலக்காடுபகுதி கிராமியச்சித்திரம் உள்ளது. ஐம்பதுகளில் அக்கிராமங்களில் இஸ்லாமியர் பிறரால் வட்டார வழக்கில் பௌத்தர்கள் என்றே சொல்லப்பட்டிருக்கிறார்கள் என அந்நாவல்கள் காட்டுகின்றன . அவர்களின் வழிபாட்டிடம் பள்ளி என்றும். உண்மையான பௌத்தத்தை எவருமே அறியாத கிராமங்கள் அவை.

ஆக, இங்கே மறைக்கப்பட்ட ஒரு ஞானமரபு இருந்திருக்கிறது. அது சிதறுண்டதாகவும், முறையாக விளக்கப்படாததாகவும் பல்வேறு ஞானவழிகளையும் அறிதல்முறைகளையும் கலந்து ஒரு முழுமையை உருவாக்க முயல்வதாகவும் இருந்திருக்கிறது. அதுவே இங்கே முன்பு சித்தர் மரபு என்று சொல்லப்பட்டது. அது தாந்த்ரீகம், ரசவாதம், வைத்தியம், ஹடயோகம், நாத்திகம் , ஜடவாதம் எல்லாம் கலந்ததாக இருந்தது. நாம் இன்னும் வாசிக்காத சுவடிக்குவியல்களில் பெரும்பகுதி அந்தமரபைச் சார்ந்தவை.

அந்த சித்தர்மரபுக்கு இன்று [சைவ] பக்திமரபில் உள்ள இடம் என்பது சித்தர்பாடல்கள் அச்சில் வந்தபின்னர் பல்வேறு உரைகள்மூலம் உருவாக்கப்பட்டதே. சித்தர்கள் என முக்கியமாகத் தொகுக்கப்பட்டவர்கள் சைவத்தின் அகச்சயமங்களான தாந்த்ரீக மதங்களைச் சேர்ந்தவர்கள். அவ்வாறு தொகுக்கப்படாத நூற்றுக்கணக்கான சித்தர்கள் உள்ளனர். நாற்பதுகளில் அவ்வாறு ஏராளமான சித்தர்களின் நூல்கள் ஆர்வமுள்ளவர்களால் அச்சில் கொண்டுவரப்பட்டுள்ளன. அந்த சித்தர்களில் சைவம் சாராதவர்களும் இருந்தார்கள், யாக்கோபு சித்தர் போல.

[இங்கே ஓர் எச்சரிக்கை, சித்தர்ஞானம் என்பதை நாம் இன்றுகிடைக்கும் சித்தர்பாடல்களை வைத்து மதிப்பிடலாகாது.அதன் ஒரு சிறுபகுதியே அச்சில் வந்தது. அச்சில்வந்து குஜிலிபதிப்பாகப் பேசப்பட்டதன் ஒரு சிறுபகுதியே பதினெண்சித்தர்களின் பெரியஞானக்கோவையாக மாம்பழகவிசிங்கராயர் தொகுக்க ரத்தினநாயகர் அண்ட் சன்ஸ் வெளியீடாக வந்தது.

ஒட்டுமொத்தமாகப்பார்த்தால் சித்தர்ஞானம் என்பது கண்டிப்பாக சைவத்தின் ஒரு பகுதியே. ஆனால் பெருமரபான சித்தாந்த சைவத்தின் பகுதி அல்ல. நித்ய சைதன்ய யதியின் வேடிக்கைச் சொற்களில் சொல்லப்போனால் சித்தாந்த மரபு என்பது ஆசார சைவம். அதற்கிணையாக ஓர் அனாசார சைவம் இருந்தது. அதுதான் சித்தர்ஞானம்.]

சித்தர்ஞானத்தின் மூலப்பொருள், ஆதிவடிவம் என்பது பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே கைவிடப்பட்டு சிதறல்களாகப் பலரிடம் எஞ்சி மறு ஆக்கம்செய்யப்பட்ட பௌத்த சமண மெய்ப்பொருளேயாகும்என அயோத்திதாசர் சொல்கிறார். பண்டிதரின் ஆர்வம் சித்தர்ஞானத்தினூடாக அந்த பௌத்த – சமண மெய்ப்பொருளை மீட்டெடுப்பதே

ஒரு சிந்தனையாளரை நாம் ஆராயும்போது அவரது சிந்தனைக்கான பின்புலம் என்ன என்று பார்ப்போம். அதாவது எந்த விவாதப்பரப்பில் அல்லது சொற்களனில் அவர் நின்று பேசுகிறார் என்று. அயோத்திதாசரைப்பற்றிய ஆய்வுகளில் பெரும்பாலானவை அவரை சமகாலத்தில் இருந்து பின்னால்சென்று ஆராய்கின்றன. அதாவது பின்னாளில் அம்பேத்கார் முன்வைத்த நவயான பௌத்த அலையின் தொடக்கமாக அவரைப் பார்க்கின்றன. இந்த நவயான பௌத்தத்தின் விவாதப்பரப்பில் அவரைப் பொருத்தி ஆராய்கின்றன. அதுவும் ஒரு ஆய்வுமுறையே. ஆனால் அது அவரது அரசியலை விளக்குமே ஒழிய அவரது நூல்களை விளக்க உதவாது.

அயோத்திதாசரின் விவாதப்பரப்பு அல்லது சொற்களன் என்பது சித்தர் மரபு என்று சொல்லலாம். இங்கே அச்சொல் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் சைவத்தின் பகுதியாக மாற்றப்பட்ட சித்தர்மரபைச் சுட்டவில்லை. அதற்கு முன்னர் பொதுமரபுக்கு வெளியே தனித்து ஓடிவந்திருந்த மறைக்கப்பட்ட மரபைச்சுட்டுகிறது. அன்றைய பல சித்தமருத்துவர்கள் நின்று பேசிய அந்தத் தளத்திலேயே பண்டிதரும் நிற்கிறார் என்று சொல்லலாம். ஆனால் பிற சித்த வைத்தியர்களைப்போலன்றி அங்கே நின்றுகொண்டு அவர் சமகாலத்தைய அறிவியக்கத்தை எதிர்கொண்டார்.

இந்தச் சித்தர்மரபின் முன்வடிவம் என்ன? அது பௌத்த-சமண மதங்கள் என்று சொல்வதற்கான சாத்தியங்கள் பற்றி ஏற்கனவே சொன்னேன். பௌத்தமும் சமணமும் மறைந்தபின் அவை விட்டுச்சென்ற இடைவெளியை நிரப்பிய இடிபாடுகளில் இருந்து உருவானதே இந்த சித்தர்மரபு என சொல்லலாம். அங்கே பௌத்தசமண மதங்களைப்போலவே பக்திமரபால் ஒடுக்கப்பட்ட தாந்த்ரீகமும் ரசவாதமும் கூடவந்து

சேர்ந்துகொண்டன. இந்தச்சித்தர் மரபை அன்று பேசிய பிறசாதியினரில் கணிசமானவர்கள் அந்தஇடிபாடுகளில் இருந்து மீட்டு எடுக்கப்பட்ட துண்டுகளையே கண்டிருந்தனர். பண்டிதர் அவரது குலமரபால் இன்னும் விரிவான சித்திரத்தைக் காண வாய்ப்புள்ளவராக இருந்தார் என்று சொல்லலாம்.

ஆகவே தன் விளக்க நூல்கள் வழியாக அயோத்திதாச பண்டிதர் செய்தது என்ன என்ற வினாவுக்குச் சுருக்கமாக இப்படி பதில் சொல்லலாம். **'சித்தர்மரபை அதன் முந்தைய வடிவமான பௌத்தசமணம் நோக்கிக் கொண்டுசெல்ல முயன்றார்'** அதற்காகவே அவர் தன்னுடைய உரைகள் வழியாக முயல்கிறார் என்று கொண்டால் அதன் பல சிக்கல்கள் எளிதாக அவிழ்கின்றன. பண்டிதர் பௌத்தசமண காவியங்கள், பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நீதிநூல்கள் ஆகியவற்றுக்கு அளிக்கும் விளக்கமானது இந்த சித்தர்மரபில் நின்றபடி பௌத்த பாரம்பரியத்தை ஆராய்வதற்கும் விளக்குவதற்குமான வழியேயாகும்.

(12) அயோத்திதாசரின் உரைகள் – மரபும் புதுமையும்

பொதுவாக இந்தியமரபைச்சேர்ந்த அறிஞர்கள் அனைவருக்குமே உரைவகுப்பதில் சில பொது இயல்புகள் காணக்கிடைக்கின்றன. அவர்கள் மூலநூல்களின் சொற்களை எப்போதைக்குமாக வகுக்கப்பட்டவை என்று எடுத்துக்கொள்கிறார்கள். அதாவது அவை எழுதப்பட்ட கால-இடத்துக்கு ஏற்பப் பொருள்கொள்ளவேண்டுமென்ற எண்ணம் அவர்களிடம் இருப்பதில்லை. தாங்கள் வாழும் காலத்தின் சொற்களனுக்கு ஏற்ப மூலநூல்களை விளக்கிப் பொருள்கொள்வதே அவர்களின் வழி.

இவ்வாறு பொருள்கொள்வதில் இரு அம்சங்கள் முக்கியமான பங்கு வகிக்கின்றன. ஒன்று சொல்லாராய்ச்சி. சொற்களைப் பிரித்தும் தொகுத்தும் சந்தர்ப்பத்தை மாற்றியமைத்தும் பொருள்கொள்வது. இன்றுகூட நம் தமிழாசிரியர்களின் அறிவுச்செயல்பாட்டில் மிக முக்கியமான இடம் வகிப்பது சொல்லாராய்ச்சியே ஆகும். திருக்குறள் பொருள்கோடலில் நிகழ்ந்துள்ள கழைக்கூத்துக்களுக்கு அளவேயில்லை. விவேகானந்தன் என்ற குமரிமாவட்ட ஆய்வாளர்,தொல்காப்பியம் என்பது முழுக்க முழுக்கப் பாலியலைப் பேசும் நூல் என்று ஒரு உரை எழுதியிருக்கிறார்.

இரண்டாவதாக, வைப்புமுறையைக் கவனிப்பது. செய்யுட்களில் உள்ள சொல்வைப்புமுறை யாப்பின் வசதிக்காகவோ அல்லது தன்னிச்சையாகவோ அமைந்தது என்பதை அவர்கள் ஏற்பதில்லை. அதை ஒரு விரிவான தர்க்கமுறையாகவே காண்கிறார்கள்.

அயோத்திதாசரின் ஆய்வுகளையே பார்ப்போம். 'தையல்சொல்கேளேல்' என்ற ஆத்திச்சூடி வரிக்குப் பொருள்விளக்கமளிக்கும் அயோத்திதாச பண்டிதர் 'தைக்கும்படியான சொற்களைக் கேட்காதே' என்கிறார். அதற்கான விரிவான சொல்விளக்கமும் அளிக்கிறார். 'ஏற்பது இகழ்ச்சி' என்ற வரியை ஆராயாமல் கருத்துக்களை ஏற்றுக்கொள்வது இகழ்ச்சிக்குரியது என்று விளக்குகிறார். 'ஆலயம் தொழுவது சாலவும் நன்று'என்ற வரியில் உள்ள ஆலயம் என்ற சொல்லை அ+லயம் என்று பிரித்து ஆ என்றால் என்றால் மனம் வாக்கு காயம் என்ற மூன்றின் தொகை என்றும் அவை சென்று லயிக்கும்படி தொழுவது சிறப்பு என்று விளக்குகிறார்.

இவ்விரு வழிமுறைகளும் மரபில் சாதாரணமானவை. சைவப்புலவர்கள் எல்லாருமே செய்தவை. இவற்றுக்கு மேலாக அயோத்திதாசரின் அணுகுமுறையில் உள்ள தனித்தன்மை அவரது அறிவார்ந்த பௌத்தப்பார்வை என்று சொல்லலாம். உதாரணமாக 'நீர்விளையாடேல்' என்ற ஆத்திச்சூடி வரிகளுக்கு அவர் தரும் விளக்கம். அதைப் 'பெண்களுடனான ஜலக்கிரீடைகள் செய்யவேண்டாம்' என்று அவர் விளக்குகிறார். பிழையாகத் தோன்றலாம். ஆனால் ஒரு பெரிய வரலாற்றுப் பின்னணி அதற்குள்ளது

சங்ககாலத்தில் நீர்விளையாட்டு,ஒரு முக்கியமான கேளிக்கையாக இருந்திருக்கிறது. ஆண்கள் பரத்தையருடன் சென்று புதுப்புனலாடுவதும் நீர்விளையாடுவதும் மருதத்திணையில் விரிவாகவே காணக்கிடைக்கிறது. கோவலன் மாதவியுடன் ஆடிய நீர்விளையாட்டு சிலம்பில் நுணுக்கமாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கேளிக்கை என்பது ஒரு ஒழுக்கமீறல் என்பதனால் இது தேவையில்லை என்று பௌத்தசமண மதங்கள் விலக்கின. அந்த விலக்கையே இந்த ஆத்திச்சூடி வரி குறிப்பிடுகிறது என்கிறார் பண்டிதர்

பண்டிதர் பழைய தமிழ் நூல்களுக்கு அளித்த உரைகளை இன்று நாம் விரிவாகவே விவாதிக்கலாம். அதற்குள் செல்ல விரும்பவில்லை. நான் இந்த உரையில் சுட்டிக்காட்ட விரும்புவது அது நமக்கு அளிக்கும் சாத்தியக்கூறுகளைப்பற்றித்தான். பண்டிதர் இந்த உரைகள் வழியாக ஒரு சமானமான பௌத்த பண்பாட்டு வரலாற்றை உருவாக்குகிறார். அந்த வரலாற்றுக்கான ஒரு முன்வரைவு, ஒரு வாசல்திறப்பு இந்த உரைகளில் உள்ளது.அவரை முன்னோடிச் சிந்தனையாளராக நான் காண்பதற்கான முக்கியமான தடயம் இந்த உரைகளில் காணக்கிடைக்கும் அவரது அறிவார்த்தமேயாகும்.

உருவாக்குகிறார் என்றசொல்லைக் கவனமாகவே கையாள்கிறேன். எல்லா வரலாறுகளும் சமகால அரசியல்-சமூகவியல்-பண்பாட்டுத்தேவைகளுக்காக உருவாக்கப்படுவனவே. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் நாம் ஜனநாயக குடிமையியல், பொதுப்பண்பாடு ஆகியவை நோக்கி வந்தபோது இந்த காலச்சூழலில் நின்றபடி சென்றகாலத்தைப் பார்த்து விரிவான உரைகள் மற்றும் வரலாற்றெழுத்து வழியாக ஒரு பண்பாட்டுச்சித்திரத்தை உருவாக்கிக்கொண்டிருக்கிறோம். அந்ப் பண்பாட்டுச்சித்திரம் நம்முடைய வரலாற்றுச் சித்திரத்துடன் பொருத்தப்பட்டுப் பொருள் உருவாக்கம் நிகழ்த்தப்பட்டிருக்கிறது

இந்த பண்பாட்டு – வரலாற்று உருவாக்கத்தில் பெரும் அறிஞர்வரிசை கடுமையாக உழைத்துப்பங்களிப்பாற்றியிருக்கிறது. சைவமீட்பியக்கத்திற்கு இதில் உள்ள பங்கு

பிரம்மாண்டமானது. வெள்ளக்கால் சுப்ரமணிய முதலியார், ஆறுமுகநாவலர் முதல் தெ.பொ.மீனாட்சி சுந்தரனார், மு.வரதராசனார் வரை ஒரு பெரும் பட்டியல் இருக்கிறது. அவர்களுடன் இணைந்துகொள்பவர்களாகவே நம் வரலாற்றாசிரியர்களான ஸ்ரீனிவாச சாஸ்திரி, சதாசிவப் பண்டாரத்தார் போன்றவர்களும் இருந்தார்கள். அவர்கள் முரண்பட்டு விவாதித்தும், இணைந்து இடைவெளிகளை நிரப்பியும் அதை உருவாக்கினார்கள். அந்த சித்திரத்தை ஐநூறு கலைஞர்கள் சேர்ந்து வரைந்த ஒரு மாபெரும் ஓவியத்துக்கு நிகரானதாகக் கொள்ளலாம். நம் கையிலிருப்பது அதுவே.

ஆனால் ஒரு பண்பாட்டின் வரலாற்றுச் சித்திரம் என ஏன் ஒன்று மட்டுமே இருக்கவேண்டும்? ஏன் பல வரலாற்றுச்சித்திரங்கள் இருக்கலாகாது? இங்கே நான் சொல்வது புனித தாமஸ்தான் ஒட்டுமொத்த தமிழ்ச்சிந்தனையையும் வடிவமைத்தார் என்று இன்று சில கிறித்தவ வெறியர்கள் அன்னிய நிதி பெற்று உருவாக்கும் மோசடி வரலாறுகளை அல்ல. சரியான தரவுகளின் அடிப்படையில் சாத்தியமான மாற்று வாய்ப்புகளை. அதாவது கடந்தகாலத்தை இன்னொரு கோணத்தில் பார்க்கும் விவரிப்பை.

ஆக வரலாற்றை ஒரு யதார்த்தசித்திரம் என்பதை விட ஒரு மொழிபு [narration] என்றே கொள்ளவேண்டும். ஆகவே அந்த மொழிபுக்குப் பின்னால் ஒரு நோக்கம் இருக்கவேண்டும். அந்நோக்கம் எதுவாக இருக்கலாம்? அது விழுமியங்களக் கண்டெடுப்பதும் உருவாக்குவதுமாகவே இருக்கமுடியும். வரலாற்றில் இருந்து இன்றைய வாழ்க்கைக்குரிய அடிப்படைகளைப் பெறுவதற்கான ஒரு வழி அது. இன்றைய சிக்கல்களின் நேற்றைய தொடர்ச்சியை, இன்றைய கருத்துக்களின் நேற்றைய ஆதாரங்களையே நாம் வரலாற்றில்தேடுகிறோம்.

ஆகவே வரலாற்றிலும் பண்பாட்டிலும் நாம் தேடுவது விழுமியங்களையே. விழுமியங்களை முழுமைசெய்துகொள்வதற்குப்பெயர்தான் வரலாற்றாய்வு, பண்பாட்டாய்வு. முழுமுற்றான ஒரு பண்பாட்டு யதார்த்ததை அல்லது வரலாற்று யதார்த்தத்தை உருவாக்கிக்கொள்வது அல்ல. அப்படியென்றால் அந்த மொழிபு ஏன் ஒற்றைப்படையானதாக இருக்கவேண்டும்? அதற்குப் பல்வேறு வடிவங்கள் இருக்கலாமே? பன்மைத்தன்மை அல்லவா எப்போதும் நீதிக்கு நெருக்கமானது? முழுமையை நோக்கிச் செல்லக்கூடியது? அதைத்தானே நாம் இந்தியமரபு என்றும் சொல்லிக்கொண்டிருக்கிறோம்?

அப்படிப்பார்த்தால் நம்முடைய பண்பாட்டு வரலாற்று வரைவில் மாற்று வழி முழுமையாகவே தேங்கிப்போயிருக்கிறதென்பதே உண்மை. ஏற்கனவே சொன்னதுபோல ஒரு பொதுமரபு உள்ளது. சைவ,வைணவக் கருத்தியல்கள், அவற்றின் ஜனநாயக காலகட்டத்து வளர்ச்சிகள் சார்ந்த கருத்துக்கள் ஆகியவற்றை ஒட்டி உருவாக்கப்பட்டது அது. அது நம் கண்முன் உள்ளது, நம்மிடம் புழங்கிக்கொண்டிருக்கிறது. ஆனால் நெடுங்காலமாக மறைவாக ஓடிவந்துகொண்டிருந்த அந்த மாற்று மரபு சார்ந்து ஒரு பண்பாட்டு வரலாற்றுச் சித்திரம் நம்மிடையே இல்லை.

அதை உருவாக்குவதற்கான சாத்தியங்களை அயோத்திதாசரின் உரைகள் திறக்கின்றன என்று நான் நினைக்கிறேன். நம்முடைய சித்தர் மரபு மற்றும் அதன் முந்தைய காலகட்டமாக இருந்த சமண-பௌத்த மரபு சார்ந்து ஒட்டுமொத்த தமிழ் பண்பாட்டு – வரலாற்று வரைவையே புதியதாக உருவாக்கமுடியும் என்று அவை காட்டுகின்றன. அதன் மூலம் புதிய அறங்களை நோக்கிச் செல்லமுடியும் என்று அவை நிரூபிக்கின்றன. அயோத்திதாசரின் முக்கியமான பங்களிப்பு இதுவே. அவரை முன்னோடியாகவும் அசல் சிந்தனையாளராகவும் ஆக்கும் அம்சமும் இதுதான்.

(13) ஒரு பெரும் பணி

அயோத்திதாசர் ஒட்டுமொத்தத் தமிழ்ப்பண்பாட்டு வரைவுக்கும் ஒரு பௌத்த வடிவம் உருவாக்க முயல்கிறார் என்று சொல்லலாம். அவரது பௌத்தம் சமணத்தையும் உள்ளடக்கியதென்பதைச் சொல்லவேண்டியதில்லை. மணிமேகலை முதல் பின்னாளைய நீதிநூல்கள் வரை அனைத்துக்கும் பௌத்த அர்த்தம் கொடுக்கிறார். இதை அவர் 'வலிந்து' செய்வதாக நமக்குத் தோன்றுவதற்கான காரணம் ஏற்கனவே இருக்கும் பொதுமரபு அர்த்தத்தை நாம் இயல்பான உண்மையான அர்த்தமாகக் காண்பதுதான். அதுவும் ஒரு பொருள்கோடலே என்றால் இது இன்னொரு கோணம் என்றே தோன்றும்.

அயோத்திதாசரின் உரையில் பௌத்தத்துடன் யோகமும் மருத்துவமும் கலந்து வருவதைத் தொடர்ந்து காணலாம்.'சனி நீராடு' என்றால் உலோகத் தாதுக்கள் கலந்த ஊற்றில் நீராடு என்று சித்தவைத்தியம் சார்ந்து பொருள் அளிக்கிறார். 'எண்ணும் எழுத்தும் கண்ணெனத் தகும்' என்ற சொல்லாட்சிக்குச் சித்தர்களின் யோகமரபைச் சார்ந்து பொருள் அளிக்கிறார். அவரது நோக்கு, சித்தர் மரபைக்கொண்டு தொல்நூல்களைப் பொருள்கொள்வதும் அதனூடாக ஒட்டுமொத்தமாகப் பண்பாட்டுக்கு ஒரு மாற்றுப்பாடத்தை அளிப்பதுமாகும்.

இந்தவகையான ஆய்வுக்கு இன்றைய இடம் அல்லது அவசியமென்ன? இதன் வழியாக நாம் எதை செய்ய நினைக்கிறோம்? ஒருவகையான வெட்டிவேலையா இது? எதற்காக மரபை ஆதியிலிருந்து ஆரம்பித்து திரும்பவும் விளக்கவேண்டும்?

காரணம் ஒன்றே. நம்முடைய பண்பாட்டு வரலாறு முழுமையற்றது. அரைகுறையானது. வளர்ச்சி தேங்கி ஒரு புள்ளியில்நின்றுவிட்டது. அதன் பல பக்கங்கள் இன்னும் எழுதப்படாமலேயே உள்ளன. நம் மக்களின் கணிசமானவர்கள் இன்னும் வரலாற்றுக்குள் வரவேயில்லை.

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் தொடங்கி இருபதாம் நூற்றாண்டின் பாதிக்குள் நாம் நம்முடைய இன்றைய பண்பாட்டு- வரலாற்று முன்வரைவை எழுதி முடித்துவிட்டோம். அதன்பின் அதில் தகவல்களைச் சேர்க்கும் திருத்தும் பணி மட்டுமே நிகழ்ந்து வருகிறது. இந்த வரைவை முழுமையானதென நம்பவும் ஆரம்பித்துவிட்டோம்.

அதை பள்ளிகளில் படிக்கிறோம், அதனடிப்படையில் நம் சமகால அரசியலையும் சமகால பண்பாட்டையும் விவாதிக்கிரோம். முடிவுகளை எடுக்கிறோம்.

ஆனால் நம் மக்களிடமிருந்து பலவாறாக திரட்டப்பட்டு ஆவணக்காப்பகங்களில் மூடைகளாக கட்டப்பட்டு நம் கைவசமிருக்கும் பண்டைய ஏடுகளில் பாதிப்பங்குக்கு இந்த பண்பாட்டு, வரலாற்று முன்வரைவு பொருள் கொள்ளமுடியாமல் நிற்கிறது என்ற உண்மை நம் முன்னால் உள்ளது. நம்முடைய வரலாற்றின் , பண்பாட்டின் கணிசமான பகுதி இன்னும் சித்தரிக்கப்படவே இல்லை என்ற யதார்த்தமும் இங்கே உள்ளது.

நான் இந்த அரங்கிலே இரு விஷயங்களைக் குறிப்பிடுகிறேன். ஒன்று, மணிமேகலையின் பிறபகுதியில் வரும் தத்துவ விவாதங்கள். உ.வே.சா உரை உட்படப் பல உரைகளை நான் வாசித்திருக்கிறேன். அவையெல்லாமே மிக எளிய விளக்கங்களும் சமரசங்களுமே ஒழிய இன்னும் அவை தமிழில் உரியமுறையில் வாசித்துப் பொருள்கொள்ளப்படவே இல்லை. நான் விஷ்ணுபுரம் நாவலுக்கான ஆராய்ச்சியின்போது இந்தப்பகுதிக்குள் நுழைந்து பெரும் திகைப்பை அடைந்தேன். இத்தனை வருடங்களாக இவ்வளவு முக்கியமான ஒரு காவியத்தின் மையமான பகுதி பொருள்கொள்ளப்படாமலேயே இருக்கிறது என்பதை நம்பமுடியவில்லை.

என்னுடைய சிக்கல் வந்தது அளவைவாதம் என்ற சொல்லை வைத்து. அளவைவாதி அந்த விவாதத்திலே பேசுகிறான். அளவைவாதி என்றால் பிரமாணவாதம் செய்பவன் என்றே பொதுவாகப் பொருள் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது- அளவை என்றால் பிரமாணம் என்ற சொற்பொருளில் [எஸ்.வையாபுரிப்பிள்ளையும் அவ்வாறே சொல்கிறார்] ஆனால் பிரமாணவாதம் எல்லா தரிசனங்களுக்கும் உரியதே. வெவ்வேறு வடிவில். நான் என் நோக்கில் அவர்களை மீமாம்சகர் என்று எடுத்துக்கொண்டேன்.

மணிமேகலை சுட்டுகிற அளவைவாதி, சைவவாதி, வைணவவாதி, வேவாதி, ஆசீவக வாதி, நிகண்டவாதி, சாங்கியவாதி, வைசேஷகவாதி, பூதவாதி என்பவற்றில் சைவம்,வைணவம்,ஆசீவகம்,சாங்கியம், வைசேஷிகம் தவிரப் பிற என்ன என்பது தெளிவாகச் சொல்லத்தக்கதல்ல. ஆரம்பகால சைவ அறிஞர்கள் அவர்களுக்குரிய அறிதல்தளத்தில் நின்று செய்த ஊகங்களே நமக்குக் கிடைக்கின்றன. ஆங்கில ஊடகத்தில் அந்தத் தளத்தில் அன்று நடந்த பல ஆய்வுகளை [குறிப்பாக எஸ்.என் தாஸ்குப்தா, என் என் பட்டாச்சாரியா] அவர்கள் கணக்கில் கொள்ளவில்லை.

சமணம் பௌத்தம் மற்றும் அவைதிக மதங்களைப்பற்றி இன்று நடந்திருக்கும் ஏராளமான மேலதிக ஆய்வுகளின் ஒளியில் மணிமேகலையை முழுமையாக மறு விளக்கம் கொடுக்கவேண்டிய அவசியம் உள்ளது. ஆனால் அந்த ஆய்வு ஒரு மேலைநாட்டுப்பார்வையாக ஆகிவிடவும்கூடும். அதற்கு மாற்றாக உள்ளது அயோத்திதாச பண்டிதர் முன்வைக்கும் முழுக்கமுழுக்க தமிழ்வேர் கொண்ட மாற்று ஆய்வுமுறைமையாகும்.

இன்னொன்று, திருமந்திரம். அதன் இரண்டாம்பகுதியின் பாடல்கள் முழுக்க குத்துமதிப்பாகவும் அதீததாவல்களாகவுமே பொருள்கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன என்பதே என் எண்ணம். சைவப்பெருமரபுக்குள் வைத்து அதை பொருள்கொள்ளமுடியாது. அது சித்தர் மரபு என்ற மாற்று அறிதல்முறையைச் சார்ந்ததாகும். சித்தர்பாடல்களிலேயே முக்கால்வாசிப்பாடல்களுக்கு மிக அசட்டுத்தனமாகவே இதுவரை பொருள்கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது- குறிப்பாக கம்பிளிச்சட்டைநாயனார் போன்ற சித்தர்களின் பாடல்கள். என்ன ஏது என்றே தெரியவில்லை என்பதே உண்மை.

இதுவே வரலாற்றிலும் நிலைமை. நம்முடைய வரலாற்றின் மிகப்பெரிய ஒரு காலகட்டம், களப்பிரர் காலம் இன்னும் எழுதப்படாமலேயே கிடக்கிறது. அதை இருண்டகாலம் என்று சொல்லி தாவி இந்தப்பக்கம் வந்துவிட்டார்கள் நமது மரபான வரலாற்றாசிரியர்கள். களப்பிரர்காலகட்டத்தை நாம் இந்தியாவின் பிறபகுதிகளில் உள்ள சமண-பௌத்த ஆவணங்கள் மற்றும் கல்வெட்டாதாரங்களின் அடிப்படையில் எழுதமுடியும். இன்றுவரை அந்த பணி எவராலும் தொடங்கப்படவில்லை. ஆதாரமில்லாத சில்லறை ஊகங்கள் மட்டுமே நிகழ்த்தப்பட்டுள்ளன.

அதேபோல வலங்கை -இடங்கை சாதிகள் என்ற ஒரு மாபெரும் சிக்கல் நம்முடைய வரலாற்றிலே கிடக்கிறது. ஆளாளுக்கு ஏதாவது சொல்லிவிட்டுச் செல்கிறார்களே ஒழிய என்ன அது என்பது இன்னமும் நம்பகமாக விளக்கப்படவில்லை. சோழர்காலத்து கல்வெட்டுகளில் தமிழ்ச்சாதிகள் வலங்கை இடங்கை என இரண்டாக பிரிக்கப்பட்டிருக்கும் தகவல் நமக்கு கிடைக்கிறது. ஆனால் அது சோழர்களால் செய்யப்பட்ட பிரிவினை அல்ல. சோழர்காலகட்டத்தின் கடைசிக்காலகட்டத்தில் வலங்கை இடங்கை சாதிகள் மோதிக்கொண்டு பெரும் கலவரங்கள் வெடித்தன

இதைப்பற்றி விரிவாகப்பேசியவர் வரலாற்றாய்வாளர் கே.கே.பிள்ளை. அவரது ஊகமென்னவென்றால் வலங்கைசாதிகள் அரசனுக்கு நேரடியாக வரிகட்டும் சாதிகள். அதாவது நில உடைமையாளர்கள், கைவினைஞர்கள். இடங்கை சாதிகள் அந்த வலங்கைசாதிகளுக்கு வரிகட்டுபவர்கள். ஓரளவு சரிதான். ஆனால் பறையர்கள் உடபட சில தாழ்த்தப்பட்ட சாதியினர் வலங்கை என்பதும் சில 'உயர்'சாதிகள் இடங்கை என்பதும் உதைக்கிறது. இன்னும் சில ஏடுகளில் பறையர்களில் ஆண் வலங்கைசாதி என்றும் பெண் இடங்கைசாதி என்றும் உள்ளது. இதெல்லாம் என்ன என்றே புரியவில்லை.

உண்மையில் தமிழக வரலாறு எழுதப்பட்டுவிட்டது என்ற பிரமை நம்மிடையே உள்ளது. அது உண்மை அல்ல. தமிழக வரலாறு எழுதப்பட்ட ஆரம்பகாலகட்டத்தில், பெரிதும் சைவப்பின்புலம் கொண்ட அந்த ஆய்வாளர்களின் பொதுநோக்குக்குள் வந்த பகுதிகள் மட்டுமே எழுதப்பட்டன. பிற முழுமையாக வெளியே கிடக்கின்றன என்பதே உண்மை. ஐம்பதுகளுக்குப்பின்னர் அந்த இடைவெளியை எழுதி நிரப்பும் சவாலை எவருமே மேற்கொள்ளவில்லை

உண்மையில் தமிழ் வரலாற்றில் என்னென்ன எழுதப்பட்டுள்ளது? சங்ககாலம் பற்றிய மேலோட்டமான ஒரு பெயர்பட்டியல் கிடைக்கிறது. இலக்கியங்களில் இருந்து எடுக்கப்பட்டது அது. சேரசோழபாண்டியர்களின் இடைவெளிமிக்க ஒரு வம்சாவளி. சங்ககால வேளிர்மன்னர்கள், கடல்சேர்ப்பர்கள், நாஞ்சில்குறவன் போன்ற பல்வேறு குறவ மன்னர்களைப்பற்றி எந்த சித்தரிப்பும் இல்லை. இந்தச்சிறுகுடிமன்னர்கள் பலர் பௌத்த-சமண மதத்தைச்சேர்ந்தவர்களாக இருக்கலாம். உதாரணமாக குமரிமாவட்டத்தில் உள்ள சிதறால் என்ற ஊரில் இருக்கும் புராதனமான சமண பல்கலைகழகத்தை நிறுவ நிதியளித்தவர் குறத்தியறையார் என்ற அரசி. நாஞ்சில்குறவனின் வழிவந்த சிறுகுடி அரசி.

அதன்பின் களப்பிரர்காலகட்டம். சுத்தமாக ஒன்றும் தெரியாது. அதன்பின் பல்லவர், பிற்கால சோழர், பிற்காலப் பாண்டியர் பற்றி ஓரளவு தெளிவாக எழுதப்பட்டுள்ளது. ஆனால் அக்கால சேரர் வரலாறு காலியாக கிடக்கிறது. பெருமாள்களின் வம்சம் ஒன்று ஆண்டதாகவும் அவர்கள் பௌத்தர்கள் என்றும் பின்னர் அவர்களில் சிலர் சைவர்களானார்கள் என்றும் இளங்குளம் குஞ்ஞன்பிள்ளை போன்றவர்கள் சொல்கிறார்கள்.சேரமான் பெருமாள்நாயனார் போன்ற சில பெயர்கள் உள்ளன, அவ்வளவுதான்.

அதன்பின்னர் இஸ்லாமிய படையெடுப்பு. அப்படையெடுப்புக்குப் பின்னர் நாயக்கர் காலகட்டம் வரை தமிழகத்தை ஆண்ட உதிரி சுல்தானிய ஆட்சியாளர்களைப்பற்றி அனேகமாக ஒன்றுமே தெரியாது.அன்றைய சமூகச்சித்திரமே இல்லை. பின்னர் நாயக்கர் காலகட்டம். அந்தவரலாற்றிலும் பெரும்பகுதி மர்மமே. ஏனென்றால் அதை நாம் ஆந்திரவரலாற்றில் இணைத்து ஆராயவேண்டும். நாயக்கர்கள் என பொதுவாகச் சொல்லப்படும் மக்களின் உள்சாதி – குல- அரசியல் அன்றைய முக்கியமான பண்பாட்டுப்பிரச்சினை, வரலாற்றுப்பிரச்சினை.

நாயக்கர் காலகட்டத்தில் நம்முடைய நில உடைமைகள் பல தலைகீழாயின. அந்த மாற்றம் மூலமே இன்றுவரை நீளும் நம்முடைய சமூக கட்டமைப்பே உருவாகியிருக்கிறது. அதற்கு முன்னால் சென்று இஸ்லாமிய ஆட்சிக்காலத்தில் சோழர் காலத்தில் களப்பிரர் காலத்தில் எப்படியெல்லாம் நில உடைமை கைமாறியது என்று பார்க்கவேண்டும். அப்படி ஒரு தெளிவான சித்திரத்தை உருவாக்காமல் நம் சமூகத்தின் பண்பாட்டு, அரசியல் கட்டமைப்பைப்பற்றி அர்த்தபூர்வமாக பேசமுடியாது

ஏன் , ஒரு சாதியின் இன்றைய நிலை நேற்றைய நிலை பற்றியெல்லாம் பேசுவதற்கு இந்த விரிவான வரலாற்றுப்பரிணாமத்தின் சித்திரம் மிக இன்றியமையாததாகும். நான் இந்த உரையின் ஆரம்பத்தில் சொன்னது போல பறையர்களின் சமூகநிலையையே எடுத்துக்கொள்வோம். அவர்கள் எப்படி கீழே சென்றார்கள் என்றறிய அவர்களின் நில உரிமை என்ன ஆயிற்று என்று அறியவேண்டும். அதற்கு களப்பிரர்காலகட்டத்து நில உரிமைகள் சோழர்காலகட்டத்தில் எப்படி மாறின என்று பார்க்கவேண்டும். அந்த மாற்றம் பின்னர் எப்படியெல்லாம் நீடித்தது என்று பார்க்கவேண்டும். ஆனால் இந்த வரலாறுகள் இன்னமும் எழுதப்படவே இல்லை!

ஆம் நண்பர்களே, நம்முடைய பண்பாட்டின் பெரும்பகுதி இன்னும் கண்டடையப்படவில்லை. நம் வரலாற்றின் பெரும்பகுதி இன்னும் எழுதப்படவேயில்லை. நாம் இன்னும் நம்மைப்பற்றி பேசவே ஆரம்பிக்கவில்லை என்று ஓங்கிச்சொன்னால் கொஞ்சம் மிகையாக இருந்தாலும் உண்மை அது. என்னிடம் அன்பு பொன்னோவியம் கோபமாகச் சொன்னார் 'சைவர்கள் அவர்களுக்குச் சாதகமான பகுதிகளின் வரலாற்றை மட்டும் எழுதி வைத்துவிட்டு போனார்கள். அது ஒரு பத்து சதவீதம். மிச்சமெல்லாம் எழுதப்படவேயில்லை' அன்று கேட்க ஒருமாதிரி இருந்தது. இப்போது உண்மை என்றே உணர்கிறேன்.

நம் மரபிலே ஒரு பெரும்பகுதி கைவிடப்பட்டு பாழடைந்து கிடக்கிறது – திருவனந்தபுரம் புதையல்அறைகளைப்போல. சாவி நம் கையிலே இல்லை. நம்முடைய பண்பாட்டின் பொதுமரபு அங்கே நுழையமுடியாமல் தவித்து தேங்கி நிற்கிறது. நமக்கு இன்று இன்னொரு வழி தேவைப்படுகிறது. இன்னொரு மொழிபு தேவையாக இருக்கிறது. இந்த பொதுமரபு முட்டி நின்றுவிட்ட இடங்களிலெல்லாம் உள்ளே செல்லக்கூடிய ஒரு ஆய்வுக்கோணம். தமிழ் வரலாற்றையும் பண்பாட்டையும் பௌத்த-சமண கோணத்தில் ஆராயக்கூடிய ஒரு அணுகுமுறை. அதை முன்வைத்த முன்னோடி என அயோத்திதாசரைச் சொல்வேன்.

இந்த மறுசித்தரிப்பை நான் மறுப்பு என்று கொள்ள மாட்டேன். திரிப்பு என்று சிலர் சொல்லக்கூடும். அதுவும் பிழை என்றே சொல்வேன். பன்மையாக்கம் என்று சொல்லலாம். நம்முடைய வரலாற்றில் பௌத்த-சமண நெறிகள் உருவாக்கிய செல்வாக்கை கருத்தில்கொண்டு முழுமையாக இன்னொரு பண்பாட்டையும் வரலாற்றையும் எழுதிப்பார்த்தல். இமையச்சவால் இது. ஆனால் வேறுவழியே இல்லாதது. எதிர்காலத்தில் அப்படி ஒரு அலை எழுமென்றால் அதன் முதல்புள்ளியாகவே அயோத்திதாச பண்டிதர் கருதப்படுவார்.

இந்த மாற்று எழுத்தின் சில சிக்கல்களை பற்றி மட்டும் சொல்லிவிடுகிறேன்.மேலைநாட்டு கல்விநிறுவனங்களால் உருவாக்கப்பட்டு நமக்களிக்கப்படும் கோட்பாட்டு முன்வரைவுகள், மற்றும் கலைச்சொற்களை ஒட்டி செய்யப்படும் ஆய்வாக இது இருக்குமென்றால் அது கண்டிப்பாக ஆரோக்கியமான ஒன்றாக இருக்காது. அந்த மேலைநாட்டு அமைப்புகளை வழிநடத்தும் அரசியல், மதம் மற்றும் வணிக நிறுவனங்களின் நலன்களைப்பாதுகாக்கும் ஆய்வுகளாகவே அது அமையும்.

நம்மை நாம் ஆராய்வதற்கான வழிமுறைகளை பிறர் வகுத்து நமக்களிக்கவேண்டியதில்லை. அதற்காகவே அயோத்திதாச பண்டிதர் போன்ற ஒரு முன்னோடியைச் சுட்டுகிறேன். ஐரோப்பிய ஆய்வுத்தளத்துடன் நேரடியான தொடர்பு உடையவராக இருந்தும்கூட அவர் தன்னுடைய குலபாரம்பரியத்தில் இருந்து பெற்ற ஞானத்தையெ பெரிதும் சார்ந்திருந்தார். ஆகவே அவர் அசலானவராக இருந்தார். அந்த சுயத்தன்மையை நான் பெரிதும் வலியுறுத்துவேன். நம்மைச்சுற்றி இன்னமும் அவ்வரலாற்றின் கூறுகள் பரந்து கிடக்கின்றன. நம் வாழ்க்கையில் அது ஊடாகக் கலந்திருக்கிறது.

ஆம், அது ஒன்றும் அழிந்துபோன தொல்பொருள் அல்ல. கண்டெடுக்கப்படாமல் நம்மிடமிருக்கும் ஒன்று. அதை நாமே நம்மை அவதானிப்பதன் மூலம் எடுத்துவிடமுடியும். நம்முடைய ஆய்வுக்கருவிகள் முறைமைகள் அனைத்தையும் நம்மால் உருவாக்கிக் கொள்ளமுடியும். அது பல்வேறு துறைகளை ஒன்றாக இணைத்துச்செய்யப்படவேண்டிய ஒன்று. அதற்கான வழிகாட்டுதல்களை நாம் அயோத்திதாச பண்டிதர் எழுத்துக்களிலே காணலாம். குறிப்பாக அவர் வைத்தியம், ஹடயோகம், பௌத்தநீதிகள் ஆகிய மறைக்கப்பட்ட எல்லா ஞானங்களையும் ஒரே தரப்பாக கண்டு அவற்றை ஒரே கருவியாக ஆக்கிக்கொள்வதைச் சொல்லலாம்.

ஆக்கபூர்வமான பண்பாடுகள் பலமுனைகளில் சித்தரிக்கப்பட்டு பல மொழிபுகள் கிடைக்கின்றன. தமிழ் பண்பாடும் அப்படி பல்வேறு மொழிபுகளை தேடி நிற்கிறது என்றே நான் நினைக்கிறேன். ஆனால் அவற்றை நாம் சுயமாக உருவாக்க முடிவதில்லை. திரும்பத்திரும்ப நமக்கு மேலைநாட்டு கல்விக்கூடங்களில் இருந்து புதியதாக ஏதேனும் கோட்பாட்டு முன்வரைவுகள் கிடைக்கின்றன. அங்கே பத்தாண்டுகளுக்கு ஒரு புதிய கொள்கை அறிமுகமாகிறது. அவர்களும் அதை உலகு முழுக்க செல்லுபடியாகக்கூடியதென்ற நம்பிக்கையுடன் முன்வைக்கிறார்கள். நம்மவர்கள் அதை மேற்கோள்களாக எடுத்துக்கொண்டு பண்பாடு- வரலாறு மேல் ஒரு தாக்குதலை மேற்கொண்டு சில்லறை சிராய்ப்புகளை மட்டும் உருவாக்கிவிட்டு அடுத்த கொள்கைக்குச் செல்கிறார்கள்.

நம்மை நாம் வேறு கோணத்தில் அவிழ்த்து திருப்பிச்சொல்லிக்கொள்ளவேண்டிய கட்டாயத்தில் இருக்கிறோம். நம் பண்பாட்டு- வரலாற்று முன்வரைவை பன்மையாக ஆக்கிக்கொள்ளவேண்டிய கட்டாயத்தில் இருக்கிறோம். இது நீதி சார்ந்த பிரச்சினையும்கூட. நம்முடைய வரைவு மேல்தட்டில் இருந்து உருவாக்கப்பட்டு கீழே கொடுக்கப்பட்டது. அது கீழ்த்தட்டிலிருந்தும் எழுதப்படவேண்டும். அவ்வாறு நம் பண்பாட்டு- வரலாற்று வரைவு பன்மையும் விரிவும் கொண்டாலொழிய நாம் நம்முடைய அனைத்து மக்களையும் உள்ளடக்கும்விதமாக அதை ஆக்க முடியாது. அப்படிப்பார்த்தால் அது ஒரு அதிகாரச்செயல்பாடும்கூட.

அயோத்திதாசர் அவரது நேரடியான தலித்தியக் களப்பணிகளுடன் சேர்த்தே செய்த பண்பாட்டுப்பணி என இதைச் சொல்லலாம். ஆனால் அவரால் இதை முழுமையாக, அல்லது வேண்டிய அளவுக்குக் கூட , செய்து பார்க்கமுடியவில்லை. சில சாத்தியங்களை மட்டுமே அவர் தொட்டிருக்கிறார். அவருடையது ஒரு வாசல்திறப்பு மட்டுமே.

சவால்கள் இன்னும்மேலே சென்றால்தான் உள்ளன. ஆகவேதான் அவரை முதல்சிந்தனையாளர் என்று சொல்லத்துணிகிறேன்.

(14) மாற்றுமொழிபும் பௌத்தமும்

தலித்தியம் பௌத்தம் சார்ந்த என்னுடைய சிந்தனைகளை வடிவமைத்ததில் நண்பர் பிரேமுடனான விவாதங்களுக்குப் பெரும் பங்குண்டு. அதை இத்தருணத்திலே பதிவுசெய்ய விழைகிறேன். 1999ல் குற்றாலத்தில் கலாப்ரியா நடத்திய பதிவுகள் இலக்கியப்பட்டறையில் அவரை நான் சந்தித்த முதல்நாளில் ஒரு பொது விவாதம் ஏற்பட்டது. நம்முடைய முற்போக்கு- பின் நவீனத்துவச் சிந்தனைகளைப்பற்றி நான் மிகக் கடுமையான ஓர் அவநம்பிக்கையை அன்று சொன்னேன்.

அவர்கள் மேல் நான் சொன்ன குற்றச்சாட்டுகள் மூன்று. ஒன்று, அவர்கள் அடிப்படையில் நடைமுறைத் தளத்திலேயே தொங்கிக்கொண்டிருக்கிறார்கள். எல்லாவற்றையும் அதை அடிப்படையாக்கியே சொல்கிறார்கள். அவர்களுடைய எல்லா விவாதங்களையும் தர்க்கபூர்வமாக சாரவாதம் [essentialism] என்று சொல்லிவிடலாம். பின் நவீனத்துவ சிந்தனைகளாக அவர்களால் இங்கே முன்வைக்கப்படுபவை பழைய எளிய சமூகசீர்த்திருத்த கருத்துக்கள் மட்டுமே. கலைச்சொற்களை மட்டுமே மாற்றிக்கொண்டிருக்கின்றன, ஆனால் அவை விவாதிக்கும்கோணம் சாரவாதம் சார்ந்ததே. அது பிரபஞ்சத்தை, இயற்கையை, வாழ்க்கையை, கடைசியாக வகுத்து வைக்கும்தன்மை கொண்டது. அதை என்னால் ஏற்கமுடியவில்லை.

இரண்டாவதாக, முதலில் சொன்னதன் நீட்சியாக, அவர்களின் இந்திய மரபு மறுப்பைச் சொன்னேன். எந்த ஒரு விஷயத்தையும் அதன் ஐரோப்பிய மேற்கோளில் இருந்து ஆரம்பிப்பது, எந்த சிந்தனைக்கும் ஐரோப்பிய முத்திரை குத்திக்கொள்வது என்றே அவர்களின் செயல்பாடுகள் இருக்கின்றன. இந்தியாவின் நீண்ட சிந்தனை மரபில் எந்தப்புள்ளியிலும் அவர்கள் தங்களை பொருத்திக்கொள்வதில்லை.

மூன்றாவதாக, உன்னதமாக்கல் [sublimation] என்ற ஒரு இறுதி இலக்கு இல்லாமல் சிந்தனை இருக்கமுடியாது. மீட்பு, முழுமை என்றெல்லாம் சொல்லப்படும் எல்லாக் கருத்துக்களும் உன்னதமாக்கலைச் சார்ந்தவையே. அவை இந்த விவாதங்களில் இல்லை.

பிரேம் அதற்கு விரிவாகப்பதில் சொன்னார். ‘நீங்கள் மார்க்சியத்தை அல்லது அதன் தத்துவ அடித்தளத்தை ஏற்றுக்கொண்டு மேலே சிந்திக்கும் சிந்தனைகளை மட்டுமே கணக்கில்

கொள்கிறீர்கள்' என்றார் 'நவயான பௌத்தம் பற்றி கேள்விப்பட்டிருக்கிறீர்களா?' என்றார். உண்மையில் நான் அப்போதுதான் அதைப்பற்றி கேள்விப்பட்டேன். 'இல்லை' என்றேன். 'அது அம்பேத்கார் முன்வைத்த நவீனபௌத்தம். பௌத்தசிந்தனைகளை நவீனகாலகட்டத்துக்காக மறு ஆக்கம்செய்து அவர் உருவாக்கிய ஒரு ஞானமரபு அது. நவயானபௌத்தம் மிக வெற்றிகரமாகப் பின்நவீனத்துவ சிந்தனைகளுடன் உரையாட முடியும். அது தனக்கென ஒரு பின்நவீன முறைமையை உருவாக்கிக்கொள்ளமுடியும். அதன் மேல் நீங்கள் சொல்லும் இந்த மூன்று குற்றச்சாட்டுகளையும் சுமத்த முடியாது'

என்னால் அப்போது மேலே பேசமுடியவில்லை, காரணம் நவயானம் பற்றி ஒன்றும் தெரியவில்லை. ஆனால் நான் கேட்டேன் 'சரி, ஒரு நவயானி புராணங்களை உருவாக்க முடியுமா?' பிரேம் சிரித்துக்கொண்டே 'வெற்றிகரமாக உருவாக்கமுடியும். நானே உருவாக்கியிருக்கிறேன். என்னுடையதை நான் மாற்றுப்புராணம் என்றுகூட சொல்லமாட்டேன். அதைப்போலவே இதுவும் ஒரு மொழிபு மட்டுமே' என்று சொல்லி தேவிபாகவதத்தின் கதையை அவர் மறு ஆக்கம் செய்திருந்ததைச் சொன்னார். அது தேவியை சிவை ஆக உருவகித்து மொத்த சைவ மரபையும் பெண்ணின் கோணத்தில் தலைகீழாக எழுதுவதாக இருந்தது. அந்தக் கதை அவரால் எழுதிமுடிக்கப்படவில்லை என நினைக்கிறேன். வந்திருந்தால் மரபின் தரப்பிலிருந்து வாய்நிறைய வசைகளை வாங்கியிருந்திருப்பார், அதன் கோணம் அத்தகையது.

அன்றிரவு பிறர் அருவியில் குளிக்கையில் நாங்களிருவரும் அவர்களின் சட்டைகளுடன் அமர்ந்து பேசிக்கொண்டே இருந்தோம். பிரேம் அன்று இந்திய சிந்தனையில் அம்பேத்காரின் பங்களிப்பு பற்றி என்னிடம் பேசிக்கொண்டிருந்தார். அந்தக்கோணத்தில் நான் அவரை அதுவரை புரிந்துகொண்டதில்லை.அவரது அரசியல் முகமன்றி வேறெதுவும் எனக்குத்தெரியாது. கடைசிக்காலத்தில் அம்பேத்கார் இந்திய வரலாற்றாய்வு இந்திய தத்துவசிந்தனை ஆகியவற்றுக்கு அளித்த கொடைகளைப்பற்றி பிரேம் சொன்னார். அதில் முதன்மையானது பௌத்தத்தை மீட்டு எடுத்து நிறுத்தியது

'சாரமின்மை' என்பது பௌத்த மெய்யியலின் முக்கியமான தரிசனம். அந்த ஒரு மையக்கூறினாலேயே பிற இந்திய வைதிக தரிசனங்கள் அனைத்திலிருந்தும் விலகி நிற்கிறது பௌத்தம். மொத்த இந்திய மரபுக்கும் பரபக்கமாக நிற்கும் வல்லமை கொண்டது அது. பௌத்த மெய்ப்பொருளையே அனாத்தம், அநித்தம், துக்கம் என மூன்று சொற்களாக வகுக்கலாம். சாரமின்மை வாதம் [அனாத்மவாதம்] நிலையின்மைவாதம் [அநித்தம்] துக்கம் [அறியமுடியாமைவாதம்]

இந்தத் தத்துவக்கருவி,இந்தியசிந்தனைமரபில் ஒரு ஐநூறாண்டுகள் அனைத்து உறைவுநிலைகலையும் உடைக்கும் சுத்தியலாக இருந்துள்ளது. பொதுவாக எதிர்ப்புகள் எல்லாமே மறுப்புகளாக இருக்கும். எதிர்க்கப்படுபவற்றைவிடப் பெரிதாக ஒன்றை முன்வைக்கமுடிந்ததே பௌத்தத்தின் வெற்றி. இந்திய சமகாலச்சூழலிலும் பெரிய உடைப்புகளை நிகழ்த்த அதனால் முடியும், நவயான பௌத்தம் ஒரு பின்நவீனத்துவ தரப்பாக நிலைகொள்ளமுடியும், மார்க்ஸியர்களின் ஒரு பின்நவீனத்துவ வடிவமும் இங்கே புழக்கத்தில் இருக்கும், வேறு வழியில்லை என்றார் பிரேம்.

உன்னதமாக்கல் என்பது இன்னும் தர்க்கபூர்வமாகவும் முழுமையாகவும் இருப்பது பௌத்தத்தில். அதை அம்பேத்கார் முன்வைத்திருக்கிறார். தங்கள் எழுத்துக்களிலும் அதை உன்னதமாக்கல் என்ற சொல்லாட்சியுடனேயே பேசியிருக்கிறோம் என்று சொன்ன பிரேம் பின்நவீனத்துவத்திலேயே இம்மானுவேல் காண்டின் சிந்தனைகளை முன்வைத்து உன்னதமாக்கலைப்பற்றிப் பேசும் ஒரு பகுதி உண்டு என்று சுட்டிக்காட்டினார்.

ஆனால் எந்த அளவு அதெல்லாம் சாத்தியமானதென்பது எனக்கு ஐயமாகவே இருக்கிறது. தமிழ்ச்சூழலில் வழக்கமான அரசியல்பேச்சுகளில் சில பின்நவீனத்துவ கலைச்சொற்கள் கலந்தனவல்லாமல் ஒன்றும் நிகழவில்லை. எதையுமே ஆழ்ந்து வாசிக்கும், விவாதிக்கும் பண்பில்லாமல் அன்றாட அரசியலை மட்டுமே பேசும் ஒரு தரப்பால் பின்நவீனத்துவச் சொல்லாடல்கள் ஒட்டுமொத்தமாகக் கடத்திச்செல்லப்பட்டு காலிசெய்யப்பட்டன என்று நினைக்கிறேன்.

இங்கே நவயானபௌத்தம்நோக்கிச் செல்லப்போவதில்லை. நவயான பௌத்தம் என்பது பௌத்ததின் தத்துவார்த்தமான சாரத்தை எடுத்து நவீன சுதந்திரஜனநாயக சிந்தனைகளுடன் கலந்து மீட்டுருவாக்கம் செய்வதாகும். அம்பேத்கார் முன்வைத்த பௌத்தத்தின் சாத்தியங்களைப்பற்றிப் பிறிதொரு தருணத்தில் விரிவாகவே பேசவேண்டியிருக்கிறது.

அயோத்திதாசர் முன்வைக்கும் பௌத்தம் பழைமையான தமிழ் பௌத்தம். அடித்தள மக்களிடையே பலவாறாகச் சிதைந்து பல்வேறு நம்பிக்கைகளாகவும் ஆசாரங்களாகவும் நீடித்திருந்த ஒன்று. ஆகவே அது இயல்பாகவே புராணத்தன்மை கொண்டிருந்ததைப் புரிந்துகொள்ளமுடிகிறது. அவரது செயல்பாடுகளின் தளம் அது.

(15) அயோத்திதாசரின் புராணமரபு

அயோத்திதாசரின் நூல்களில் குறிப்பிடத்தக்கதாக முன்வைக்கப்படுவது 'புத்தரது ஆதிவேதம்' என்ற நூலாகும். 1912ல் தனி நூலாக வெளிவந்த இந்த ஆக்கம்,இன்றைய நூல் வரையறைகளுக்குள் நிற்பதில்லை. இது ஒரு புராண-நீதி-வரலாற்று நூல். ராஜ்கௌதமன் போன்ற அக்கறைகொண்ட ஆய்வாளர்களே அயோத்திதாசர் முன்வைக்கும் இந்த மொழிபைப் 'புனைவு' என்ற எதிர்மறைத் தொனியில் சொல்லியிருப்பதைக் காணலாம். அயோத்திதாசர் முன்வைத்துப் போராடிய இலக்குகளின் அடிப்படையில் மன்னிக்கக்கூடிய அல்லது புரிந்துகொள்ளக்கூடிய ஒரு விஷயமாகவே ராஜ்கௌதமன் இதைப்பார்க்கிறார்.

அயோத்திதாசர் இந்நூலைப் பாலிமொழிப் பிரதிகள், தமிழ்நாட்டுப் பழமொழிகள் மற்றும் அடித்தளமக்களின் நம்பிக்கைகள், குலக்கதைகள், தமிழ் செவ்வியல்நூல்கள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் எழுதியிருக்கிறார். அயோத்திதாசர் அவர் எழுதிய இந்நூல் பிற மதத்தார் பௌத்தம் பற்றி எழுதிய நூல்களில் இருந்து வேறுபட்டது என்பதை தெளிவாகவே குறிப்பிடுகிறார்.அதற்கு அவர் சொல்லும் காரணம் அவரது நூல் அசலானது என்பதே. அதாவது பாலி மூலநூல்கள் மற்றும் தமிழ்குலமரபுகளில் இருந்து அது உருவாக்கப்பட்டமையே அதன் தனித்தன்மைக்குக் காரணம் என்பது அயோத்திதாசரின் விளக்கம்.

அவர் தன் நூலை எழுத ஆரம்பிக்கும்போது பௌத்தத்தை மீட்டு எடுத்து நிறுவியவையாகப் புகழ்பெற்ற மூன்று ஐரோப்பிய மூலநூல்களும் வெளிவந்துவிட்டன. [ஆல்காட்டின் பௌத்த ஞானச்சுருக்கம், பால் காரஸின் புத்தரின் நற்செய்தி, ரய்ஸ்டேவிட்ஸின் பௌத்த இந்தியா] அந்நூலாசிரியர்களில் ஒருவரை அயோத்திதாசர் நன்கறிவார்;ஒருவரை நேரில் சந்தித்திருக்கிறார். ஆனால் அவர் இன்னொன்று எழுதுகிறார், மொழியாக்கம் செய்யவில்லை என்பதைக் கவனிக்கலாம். அவரது நூலில் அவர் இந்த மூன்று பேரறிஞர்களை மேற்கோள்காட்டவுமில்லை.

அயோத்திதாசர் உருவாக்கியது ஒரு முழுமையான தமிழ்நூல். அதை ஆங்கிலத்தில் மொழியாக்கம்செய்தால் பௌத்த நிபுணரான ரய்ஸ் டேவிட்ஸ் மீண்டும் அசலான ஆய்வுகளுக்குப்பின்னரே அதை வாசிக்கமுடியும். நான் அயோத்திதாசர்ரை

மூலச்சிந்தனையாளர் என்று சொல்வது இந்தத் தனித்தன்மையாலேயே. தன்னுடைய அசல்தன்மையின் மதிப்பைப்பற்றிய தன்னுணர்வுள்ள ஒரு பேரறிஞனாலேயே இந்தத் தன்னம்பிக்கையை அடையமுடியும்.

தமிழில் எழுதப்பட்ட முக்கியமான மூலநூல்களில் ஒன்றாக அயோத்திதாசரின் இந்த ஆக்கத்தை நான் சொல்வேன். பிறிதொரு தருணத்தில் இந்நூலை தர்மானந்த கோசாம்பியின் 'பகவான் புத்தர்', அம்பேத்காரின் 'புத்தரும் அவரது தருமமும்' மயிலைசீனி வேங்கடசாமியின் 'பௌத்தமும் தமிழும்' ஆகிய நூல்களுடன் ஒப்பிட்டு எழுதலாமென நினைத்திருக்கிறேன். நான் இந்நூல்களை ஒப்பிட்டுக் குறிப்புகள் எடுத்து எட்டு வருடங்களாகின்றன. பல பல்கலைகளில் பௌத்தம் கற்பித்த பௌத்த அறிஞரும், நடராஜகுருவின் மாணவரும் , இப்போதைய நாராயணகுருகுல தலைவருமான முனி நாராயணபிரசாத் அவர்களுடன் இதைப்பற்றி விவாதித்துள்ளேன். மேலதிக விவாதங்கள் நிகழாமல் அவர் நோயுறவே அந்தத் திட்டம் அப்படியே நிலைத்தது

அயோத்திதாசர் அவரது நூலை சித்தார்த்தர் உத்பவகதை முதல் ஆதிவேத விளக்கம் வரை 29 அதிகாரங்களில் அமைத்திருக்கிறார். இந்நூலின் அமைப்பு இன்றைய மேலைநாட்டுக்கல்விபெற்ற வாசகர்கள் உள்ளே செல்ல மிகத் தடையானது. ஏற்கனவே சொன்னதுபோல பல்வேறு ஞானமுறைகளின் கலவையாக ஒரு முழுமைநோக்காக அவரது அணுகுமுறை உள்ளது. இதிலுள்ள திதிகள் பட்சங்கள் பற்றிய சோதிடத் தகவல்கள் பல எனக்குத் தலைகால் புரியவில்லை.

அயோத்திதாசர் மரபான புராணங்களைப்போல முதலில் சாக்கிய குல வரலாறையும் பின்னர் சாக்கிய சங்க வரலாற்றையும் கதையாகக் கொடுக்கிறார். கதைகளும் தகவல்களும் பின்னிப்பிணைந்த ஒரு வடிவம் அது. அதன்பின்னர் புத்தரின் கொள்கைகள். அதில் அயோத்திதாசர் அநித்தம், அநாத்தம் என்னும் இரு கொள்கைகளுக்கும் அழுத்தம் கொடுக்கிறார். தத்துவமளவுக்கே அறநெறி போதனைகளையும் முக்கியப்படுத்திப்பேசுகிறார்.

அயோத்திதாச பண்டிதரின் நூல்வரிசையில் பலநூல்கள் புராணங்களாகவும் புராணங்களுக்கான மறுவிளக்கங்களாகவும் அமைந்திருப்பதைக் காணலாம். அவரது இந்திரர் தேச சரித்திரம போன்ற நூல்களை இன்றைய வாசிப்பில் பல கோணங்களில் மறு ஆய்வுக்குட்படுத்த முடியும். ஒரு ஒட்டுமொத்தப்பார்வையில் இந்திரனின் பரிணாமம் ஆச்சரியமான ரகசியங்கள் கொண்டது. வேதகாலத்து முதற்கடவுளான இந்திரன் மெல்ல

பிராமணமதங்களால் கைவிடப்படுவதை நாம் காணலாம். இந்துப்பெருமதங்களில் எங்கும் இந்திரனுக்கு ஆலயமோ வழிபாடோ இல்லை.

ஆனால் சங்ககாலத்தில் மருதநிலத்துத் தலைவனாக இந்திரன் இருக்கிறான். மருதத்தின் குணாம்சமான பரத்தையர்கூடலும் களியாட்டமும் இந்திரனின் இயல்புகளும்கூட என்பது கவனத்துக்குரியது. மழைக்கடவுளான இந்திரனை விவசாயம்செய்த மக்கள் கடவுளாக எண்ணியிருக்கலாம். மெதுவாக ஏதோ ஒருகாலகட்டத்தில் இந்திரன் அந்தமக்களின் கடவுளானார். பின்னர் பௌத்த சமண மதங்களில் இந்திரன் முக்கியமான இடத்தைப் பெற்றார், வைதிக மதத்தில் இடத்தை இழந்தார். சங்கம் மருவியகாலம் வரை தமிழர்களின் பெருவிழாவாக இந்திரவிழா இருந்திருக்கிறது

இந்தப்பின்னணியில் இந்திரர்தேச சரித்திரம் போன்ற நூல்களை வாசிப்பது பல்வேறு திறப்புகளை உருவாக்குவதாக அமையும். இந்திரர் தேசபுராணம் இந்தியாவின் வரலாறு பற்றிய ஒரு புராணச்சித்தரிப்பு. இந்நூல்களை ஒருவகை மாற்றுப்புராண முயற்சிகள் என்றே நினைக்கிறேன். அவற்றின் செறிவான குறியீட்டுத்தளம் விரிவான இலக்கியத்திறனாய்வுமுறைகள் மூலம் மீட்டு எடுக்கப்படவேண்டிய ஒன்று.

(16) முதற்சிந்தனை என்னும் அடர்காடு

இங்கே நான் முதற்சிந்தனையாளர் என்று குறிப்பிட்ட மூவரையுமே [எஸ்.என்.நாகராஜன்,முதளையசிங்கம்,அயோத்திதாசர்] ஓர் அம்சத்தில் பொதுமைப்படுத்தலாம். மூவரின் எழுத்துலகுமே மிகக் குழப்பமானதாகவும் சிக்கலானதாகவும் உள்ளது. அரைகுறை முயற்சிகள்,வெறும் மனப்பதிவுகள் ஆகியவற்றுடன் அதீதமான தாவல்கள் கொண்டதாகவும் காணப்படுகிறது.

முதற்சிந்தனையாளர்களிடம் இந்தச் சிக்கலைத் தவிர்க்கமுடியாதென்பதே என் கருத்தாகும். இதை மு.தளையசிங்கம் பற்றிய என் கட்டுரையில் விரிவாகவே பேசியிருக்கிறேன்.

வழிச்சிந்தனை ஏற்கனவே மாற்றுத்தரப்புடன் நீண்ட விவாதத்தை நிகழ்த்திக்கொண்ட ஒன்று. ஆகவே அதற்கு ஒரு கட்டுக்கோப்பும் வாதநேர்த்தியும் உருவாகியிருக்கும். மேலும் அந்தச் சொற்களன் நமக்குப் பழகியதாகவும் இருக்கும். ஆனால் மூலச்சிந்தனையாளர்கள் நாம் கொஞ்சம்கூட அறியாத ஒரு அறிவுத்தளத்தில் நிற்கிறார்கள். அவர்களின் சொற்களனில் நாம் கவனமாக உழைத்தே உள்ளே செல்லமுடிகிறது. அவர்களின் கலைச்சொற்களை நாம் அவர்களின் பேசுதளத்திற்குச் சென்று பொருள்கொள்ளவேண்டியிருக்கிறது.

அத்துடன் முதல்சிந்தனையாளர்கள் எல்லாருமே சற்று அதீதமாகத் தாவியவர்களாகவே இருக்கிறார்கள். அவர்கள் சொல்வனவற்றில் ஒரு கணிசமான பகுதி மிகையாக, பொருந்தாமல்தான் இருக்கிறது. இந்த மிகை காரணமாக அவர்களின் பேச்சுகளில் முரண்பாடுகள் நிறைய சிக்குகின்றன. மு.தளையசிங்கம் , எஸ்.என்.நாகராஜன், அயோத்திதாசர் மூவருக்குமே இந்த இயல்பு இருக்கிறது. அவர்கள் ஒரு கோணத்தில் சிந்தனைசெய்து பார்க்கிறார்கள். அந்தக் கோணத்தின் தீவிரமே அவர்களை முன்னெடுத்துச் செல்கிறது. அந்தத் தீவிரம் காரணமாகவே அவர்கள் சமநிலையற்றவர்களாக இருக்கிறார்கள். ஒரு பொதுப்புத்தித்தர்க்கம் மூலம் அவர்களை உள்வாங்கிக்கொள்ளமுடியாது.

அயோத்திதாசர் அவரது நூல்களில் சாதிகள், கடவுள்கள் பற்றிக் கூறிய பல விஷயங்களை வரலாற்று நோக்கில் நிராகரிக்க முடியும். பல விஷயங்களை அவர் வேண்டுமென்றே அதீதமாகச் சொல்லியிருக்கிறார். அவரது இயல்பு எப்போதுமே வீச்சுடன் முன் செல்வதே. அந்த இயல்புக்கான விலையாக இந்தப் பிசிறுகளைச் சுட்டிக்காட்டலாம்.

அயோத்திதாசர் தமிழின் இன்றைய சிந்தனையை நாம் முழுமையாகவே மறுமொழிபுக்கு ஆளாக்குவதற்கான ஒரு முன்வரைவை அளித்திருக்கிறார். நிறையத் தடுமாற்றங்கள்,நிறைய சிக்கல்கள்,நிறைய அதீதப்பேச்சுகளுடன் இருந்தாலும் முக்கியமான ஒரு முன்வரைவு அது. அந்த முன்வரைவை முற்றிலும் நம் மண்ணில் நின்றுகொண்டு அடித்தளமக்களின் மரபில் வைத்து எழுதும் ஒரு வழியையும் காட்டியிருக்கிறார். அந்த முன்னோடி முயற்சியே அவரை தமிழின் முதல்சிந்தனையாளர்களின் மிகமிகச் சிறிய பட்டியலில் சேர்க்கிறது.

******